

## *Holon e Heteron: Osservazioni per un collegamento fra il Teeteto e il Sofista*<sup>1</sup>

Elisa Magri

It is noteworthy that both in the *Theaetetus* and in the *Sophist* Plato aporetically introduces the notion of *holon*. The author argues that it is possible to outline a connection between the two dialogues by focusing on the methodological relevance of *holon* and *heteron*. Several hints contained in the *Theaetetus* suggest that Plato conceives of *holon* as a method of dialectical thinking, underlying the process of soul's reasoning. The *Theaetetus* presents this notion *ex negativo* due to the lack of distinction between difference (*heteron*) and negation (not being). By contrast, the *Sophist* shows that *heteron* is the read thread guiding the dialectics of forms as well as the communication between the soul and the eidetic sphere. Accordingly, the *Sophist* entails that the process of soul's reasoning is correlative to the eidetic horizon in so far as they both rely on a holistic methodology that is activated by the quest for the difference.

### *Introduzione*

Il *Teeteto* è il dialogo platonico che più da vicino affronta il problema della conoscenza (*episteme*), ovvero si interroga su cosa significhi conoscere qualcosa ed essere sapienti (145d-146a), piuttosto che indagare direttamente l'oggetto del sapere. A questo proposito Stern (2008) ha sostenuto che il *Teeteto* esamina la questione di “come” si giunga a conoscere qualcosa e di come sia possibile l'errore, problemi intesi a rivelare – secondo Stern – il carattere finito e parziale della conoscenza umana. D'altra parte di quest'ultima e del processo che la contraddistingue non sembra sia dato sapere nulla. Come ha notato Ferrari, riferendosi in particolare alla trasformazione dell'opinione vera in conoscenza, il *Teeteto* «non dice, ad esempio, quali ne siano gli oggetti; se esso culmini o meno in una *anypothetos arché*, ossia in un principio anipotetico; se le conoscenze acquisite grazie ad esso siano definitive o revocabili in

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare la Prof.ssa Maria Michela Sassi e la Prof.ssa Alessandra Fussi per i loro commenti e le loro attente osservazioni a una versione precedente di questo articolo. Senza il loro incoraggiamento il presente lavoro non avrebbe visto la luce. Naturalmente tutti i rimanenti errori sono miei.

dubbio, cioè soggette nuovamente a *elenchos*»<sup>2</sup>. Secondo Ferrari questi e altri interrogativi non trovano immediata risposta nel *Teeteto*, trattandosi di un dialogo non “autosufficiente”, ma maieutico e indagativo. Nello specifico il *Teeteto* stabilisce una problematica continuità fra *episteme* e *doxa* che Platone respinge negli altri dialoghi, tanto precedenti al *Teeteto* (come la *Repubblica* e il *Menone*), quanto successivi (come il *Timeo*). La struttura stessa del dialogo conferma, quindi, secondo Ferrari, la dimensione aporetica del contenuto. In linea con l’interpretazione di Cornford (1935), Ferrari ritiene che la connessione con il *Sofista* sarebbe invece funzionale, da un punto di vista sia narrativo sia contenutistico, ad affrontare in maniera esauriente questioni irrisolte del *Teeteto*, come lo statuto delle idee e l’intelligibilità dell’essere<sup>3</sup>.

Le osservazioni che qui si propongono non entrano nel merito del dibattito fra l’esegesi aporetica e quella sistematica del *Teeteto*<sup>4</sup>, ma offrono degli spunti per riconsiderare l’idea di conoscenza alla luce della dimensione maieutica e peirastica sottolineata da Ferrari. La domanda cui si cerca di dare risposta non è, quindi, “di cosa si dia conoscenza”, ma “come si realizzi la conoscenza umana”. La nozione di *episteme* contenuta nel dialogo appare, sotto questo punto di vista, meno vaga e irrisolta di quanto sembri e risulta strettamente collegata al concetto di totalità (*holon*) trattato, sia pure in modo aporetico, nell’ultima parte del dialogo. La dimensione dell’*holon*, che Socrate finge ironicamente di ignorare, rappresenta la chiave per comprendere la processualità del conoscere quale evento complesso, basato su un apprendimento graduale che non esclude, ma anzi ammette la possibilità dell’errore. Infatti è solo sbagliando che Teeteto perviene al riconoscimento della parzialità del proprio sapere e dei limiti delle sue convinzioni.

Tuttavia, non è la semplice successione degli errori a valere da modello per l’esercizio della conoscenza, diversamente si vincolerebbe quest’ultima alla mera abitudine a fallire. Non si tratta neppure di ridurre la conoscenza umana al sapere doxastico, bensì di riscontrare, nella

---

<sup>2</sup> Cfr. Ferrari 2011 (a), pp. 133-4.

<sup>3</sup> In contrasto con l’interpretazione di Ferrari, Trabattoni 2012 ha sostenuto che nel *Teeteto* Platone tratterebbe dell’*episteme* come conoscenza infallibile, ma negando agli uomini la certezza di acquisirla in modo incontrovertibile e assoluto. Secondo Trabattoni, scopo del *Teeteto* sarebbe di mostrare che l’*episteme* sarebbe conseguibile dall’anima umana solo se il pensiero non avesse la natura dianoetica e dialettica che effettivamente ha. Secondo tale prospettiva la *doxa* rappresenta il giudizio dell’anima ed è coinvolta in modo cruciale ed ineludibile nel processo dianoetico. Per questo motivo la natura logico-dianoetica del pensare umano tiene gli uomini strutturalmente lontani dall’*episteme* infallibile, la quale ha invece il carattere dell’intuizione diretta e immediata. Nella sua replica a Trabattoni, Ferrari 2013 ha invece mostrato che (1) l’*episteme* non è costitutivamente preclusa agli uomini, e (2) il sapere doxastico non esaurisce la dimensione della conoscenza umana. Benché il presente articolo non entri nel merito del dibattito fra i due studiosi, gli argomenti qui proposti avvalorano la tesi, sostenuta da Ferrari, della sostanziale comunanza fra il mondo delle idee e quello della capacità intellettuale umana.

<sup>4</sup> Si vedano: Ferrari 2011, 2012. Il più recente intervento relativo alla natura e alla funzione del *Teeteto* nel contesto della produzione platonica è quello di Gill 2012.

*dianoia* dell'anima, degli *elementi procedurali* affini alla sfera eidetica<sup>5</sup>. Come è stato notato da Aronadio, è possibile individuare un corredo di caratteri comuni a tutte le forme di conoscenza discusse da Platone. Fra tali caratteri ritengo siano salienti la metodologia olistica e la funzione della differenza come traccia e guida del processo conoscitivo. Tali aspetti consentono, come si vedrà nel prosieguo, di specificare e delimitare la portata delle interpretazioni coerentiste e fondazionaliste, poiché valorizzano l'*episteme* quale *dynamis*, piuttosto che in chiave di olismo sintattico.

Attraverso il concetto di *holon*, la conoscenza si configura come un *esercizio dialettico* che l'anima ingaggia per venire a capo della molteplicità del reale, organizzandola in modo intelligibile e ordinato in base ai rapporti di identità e differenza che si instaurano fra enti e forme. La totalità si riferisce quindi alla rete di relazioni che l'anima stabilisce interrogandosi sulla differenza fra il vero e l'apparente. Stimolata dall'interrogazione maieutica, l'anima, a sua volta, mette in dubbio le proprie opinioni, creando le premesse per il riapparire della struttura eidetica, la quale garantisce completezza e verità alla ricerca conoscitiva. L'attenzione non è qui rivolta alla costruzione della rete di inferenze (equivalente alla *manifestazione* esplicita dell'esercizio della conoscenza), ma a ciò che in ultima istanza determina e causa la produzione di tali connessioni. Se ciò che distingue l'*holon* dal *pan* è l'irriducibilità ai suoi componenti, si può dire che un analogo principio valga per la conoscenza. Quest'ultima non si risolve nella somma delle inferenze dell'anima, ma dipende dal principio che guida e orienta l'anima nel riconoscimento dei propri errori verso l'acquisizione della verità. In ultima istanza tale principio coincide con l'individuazione della differenza fra vero e apparente<sup>6</sup>.

La differenza è cifra e motore dell'attività conoscitiva umana, poiché esprime la tensione dell'anima a dirigersi verso l'oggetto, distinguendolo da ogni altro in base alla sua partecipazione alle forme. Non si tratta della scintilla della persuasione che determina il passaggio istantaneo dall'ignoranza al sapere<sup>7</sup>, ma di una più fondamentale presa di coscienza. Se, ad un livello superficiale, sono gli scacchi e i fallimenti di distinzione a motivare l'indagine filosofica nel *Teeteto*, ad un grado più profondo tali scacchi riflettono le rotture e le discrepanze fra ciò che si

---

<sup>5</sup> A proposito della nozione di "procedura" in Platone, si veda Aronadio 2002, p. 11 sgg., per il quale il discrimine fra forme di sapere nella filosofia platonica non cade fra proposizionalità e non proposizionalità, ma fra un sapere derivante da un'apprensione diretta dell'oggetto e saperi che stabiliscono una relazione mediata con l'oggetto. Questi ultimi non sono soltanto discorsivi, ma ammettono forme diverse di individuazione e trattamento dell'oggetto (come le tecniche e il metodo della ricerca della definizione).

<sup>6</sup> Con l'espressione "dinamica intenzionale" mi riferisco alla tesi di Aronadio 2002, p. 226 a proposito di *Repubblica* 490 a-b, 494 d-e. Si tratta dell'attività intellettuale inserita in un quadro di naturale e generale affinità, non solo logica o epistemologica, fra la mente che pensa e ciò che viene pensato.

<sup>7</sup> Si veda su questo lo studio di Trabattoni 1994.

crede di sapere e il riconoscimento della propria ignoranza. Tale differenza costituisce l'elemento distintivo dell'apprendere e del conoscere, ed è sintomatico che proprio sulla natura della differenza insista il dialogo tematicamente successivo al *Teeteto*, ossia il *Sofista*. Lungi dal fungere da mero completamento metafisico del *Teeteto*, il *Sofista* contiene il rispecchiamento, nella sfera delle idee, della stessa *dynamis* attiva nel conoscere che era stata esibita nel *Teeteto*<sup>8</sup>. Il discorso sui sommi generi contiene, infatti, *in nuce* una metodologia dialettica che valorizza la funzione della differenza come traccia o caratteristica specifica per ricostruire la rete dei nessi che compongono la totalità omnicomprensiva dell'essere. Quest'ultimo non rappresenta, quindi, una totalità isolata e separata dalla sfera del conoscere, ma un orizzonte eidetico dotato di una processualità analoga a quella della *dianoia* che si svolge nell'anima. Se la realtà si presenta come articolata e complessa rete di differenze, non è preclusa all'anima la capacità di riconoscere tali nessi in virtù della comunanza intellettuale che la lega alle idee.

In tale prospettiva, la conoscenza si rivela un percorso *in fieri*, ma al tempo stesso, strutturato secondo tappe e momenti specifici, che riflettono la sostanziale affinità fra mondo eidetico e sfera intellettuale<sup>9</sup>. La strategia con la quale Socrate nel *Teeteto* illustra la valenza dell'*holon* è condotta *ex negativo* allo scopo di far risaltare, nella trama stessa del conoscere, la necessità dell'*heteron* come principio e linea guida del pensiero. Per questo motivo la lettura che qui si propone della connessione fra il *Teeteto* e il *Sofista* attenua la cesura fra un dialogo rivolto alla conoscenza umana (*Teeteto*) ed uno centrato sull'orizzonte metafisico (*Sofista*), per sottolineare invece una singolare continuità incentrata sulla valenza metodologica dei concetti di totalità e differenza.

### 1. Conoscenza e verità nel *Teeteto*

Come è noto, il *Teeteto* prende le mosse dall'incontro fra Euclide, fondatore della scuola megarica, e Terpsione, entrambi amici di Socrate colpiti dalla fine di Teeteto, insigne matematico reduce dalla battaglia di Corinto ormai in fin di vita. Nel prologo Euclide racconta di aver trascritto in forma drammatica il dialogo avvenuto tra Socrate, Teeteto, ancora ragazzo, e il matematico Teodoro, studioso di matematica e di geometria. Fin dagli esordi la conversazione fra Socrate e Teeteto è rivolta a definire cosa sia la conoscenza in maniera esatta e non

---

<sup>8</sup> Su questo punto conviene anche Trabattoni 2012, p. 99: «La mobilità delle idee di cui si parla nel *Sofista*, in effetti, si riduce alla mobilità che deriva dal loro essere conosciute (248 e). Si tratta dunque di una mobilità non *quoad ideas*, ma *quoad nos*».

<sup>9</sup> Su questo aspetto si veda anche Wood 1999.

contraddittoria, mettendo alla prova la correttezza di giudizio del giovane Teeteto. Nell'analisi che segue prenderò le mosse dal passaggio in cui il problema dell'*episteme* è affrontato in stretta relazione con quello della *doxa*. Si tratta del punto in cui, data ormai per confutata la tesi che identifica la conoscenza con la percezione, Teeteto avanza l'ipotesi che conoscenza non sia altro che opinione vera (187b 5). Al tempo stesso ciò sottolinea la necessità di concentrarsi sull'anima, ovvero su ciò che accade quando l'anima «si affatica da sola essa stessa intorno a ciò che è» (187a5-6).

L'atteggiamento che Socrate assume nel confutare questa nuova definizione consiste nel portare alle estreme conseguenze l'opposizione dicotomica fra vero e falso introdotta dall'ipotesi di Teeteto<sup>10</sup>. Più precisamente Socrate collega la dicotomia vero-falso a quella di essere-non essere. Quest'ultima operazione è resa esplicita a 188e7-189b5, laddove è chiarito che, se l'avere un rapporto qualsivoglia (sensibile o dianoetico) con una cosa equivale ad ammettere l'essere di quella cosa, allora il non essere coincide con il non opinare affatto, e quindi l'opinare il falso dev'essere cosa diversa dall'opinare ciò che non è. Il passaggio è saliente perché i termini della questione sono impostati in maniera tale che, al di fuori dell'alternativa fra conoscere e non conoscere qualcosa risulti impossibile opinare il falso. Per uscire dall'impasse, diventa necessario introdurre una situazione intermedia, l'*allodoxia*, propria di chi scambia una cosa per un'altra, come avviene a chi opina il brutto invece del bello (189c).

Si tratta di una mossa che contiene *in nuce* il cosiddetto parricidio del *Sofista*: la dicotomia originaria fra essere-non essere è confutata introducendo l'*heteron*, ossia l'opinare qualcosa di *diverso* da ciò che è. Tuttavia è sintomatico che il *Teeteto* non approfondisca debitamente tale passaggio logico<sup>11</sup>. Socrate illustra l'*allodoxia* come risultato dello scambio di una cosa per un'altra fra quelle che sono, «come quando uno dica che la tal cosa, fra quelle che sono, è la tal'altra cosa, perché le scambia nel proprio pensiero» (189c1-4). Teeteto aggiunge subito un esempio per mostrare a Socrate di aver capito: «se qualcuno di una cosa opina che è brutta anziché bella, o che è bella anziché brutta, in codesto caso costui opina il falso veramente» (189c5-7). Tuttavia equiparare il falso ad uno scambio fra contrari (il brutto con il bello) significa ridurre l'essere altro da qualcosa alla contrarietà, una mossa che, come si vedrà in seguito, il *Sofista* mette bene in guardia dal compiere. Del resto non avviene mai che l'anima, persuasa della bellezza di qualcosa, opini coscientemente il contrario, ovvero sia in disaccordo con se stessa. Il

<sup>10</sup> Si veda, su questo punto, anche Stern 2008, p. 220 secondo il quale Teeteto dimostrerebbe qui un attaccamento all'opposizione dicotomica fra sapere e ignoranza (o si sa tutto o non si sa nulla), mentre per Socrate la cura alla seconda sta nel riconoscimento della parzialità del sapere. Di una capacità o disposizione al sapere, non riducibile all'opposizione vero/falso parla anche Hardy 2001, p. 192.

<sup>11</sup> Si veda in proposito anche Trabattoni 2002.

richiamo immediatamente successivo di Socrate alla *dianoia* come ad un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa (189e6-190a6) è funzionale a far capire che, prima di esprimere un giudizio, l'anima è interamente occupata nell'attività del *logos*, vale a dire che si pone domande e si risponde, e sarebbe perciò illogico credere che, dopo un tale processo, l'anima dica a se stessa una cosa per un'altra pur avendo chiare le nozioni di cui fa uso. Per questo Socrate incalza: «Ebbene, vedi un po' di ricordarti se mai una volta dicesti a te stesso che assolutamente il bello è brutto, o l'ingiusto è giusto» (190b2-4).

La confutazione dell'*allodoxia* si arresta a questo livello, infatti da qui in poi il ragionamento non procede più secondo la via dell'essere e del non essere, bensì analizza, attraverso le metafore della tavoletta di cera e della voliera, alcuni aspetti concreti dell'esercizio della *dianoia*. Di conseguenza è solo dopo il fallimento del tentativo di dare una spiegazione della conoscenza in termini di verità e di falsità che Socrate passa a discutere, sia pure in maniera figurata, dei processi conoscitivi in atto. Discutendo le modalità in cui si esercita la conoscenza, sembra che Platone preferisca insistere sulle connessioni che produce l'anima quando commette un errore *riguardo* a ciò che conosce, in modo da spostare l'attenzione sulla complessità di quel *logos* che accompagna sempre l'esercizio della *dianoia*<sup>12</sup>. D'altra parte, introducendo un nuovo tipo di argomento, Socrate sembra trascurare il passaggio in cui Teeteto era caduto in errore, ovvero il rapporto fra non essere e falsità. Ammesso che il falso è cosa diversa dal non essere e neppure immediatamente identificabile con l'assumere la qualità di una cosa al posto della sua contraria, ciò non toglie che l'opinare il falso dipenda necessariamente dall'opinare altro. In realtà quest'aspetto diventerà cruciale nel seguito del *Teeteto*, come cercherò di mostrare.

A partire dalla seconda metà del dialogo il *logos* costituisce la nozione chiave per determinare in quale rapporto la *doxa* si trovi rispetto all'*episteme* ed è significativo che Socrate affronti la questione con argomenti che non hanno più nulla a che vedere con le forme della conoscenza e neppure con l'essere ed il non essere, bensì con la semantica del *logos*. Si tratta, infatti, di spiegare cosa procura all'*episteme* la sua garanzia di certezza e di validità per non ricadere negli errori di carattere psicologico resi evidenti dagli esempi della tavoletta di cera e della voliera<sup>13</sup>. Il problema riguarda ora la verità della *doxa*, guardando, però, non a ciò che la rende possibile in termini di processi o facoltà conoscitive, bensì attraverso una messa in luce di quel discorso interiore che l'anima conduce in se stessa. Quest'ultimo non è riducibile ad alcuna

<sup>12</sup> Dello stesso avviso è Polansky 1992, p. 184, n. 19: «The fact that the *allodoxia* theory is perfectly true, yet hardly a fully satisfying account of false opinion, reinforces the claim that the issue regarding false opinion is not only the problem of not-being but also how the soul latches onto a false view and holds to it».

<sup>13</sup> Sugli aspetti psicologici di tali esempi, si veda l'analisi di Rotondaro 2002.

analisi epistemologica o logica, ma si configura piuttosto come principio e paradigma della conoscenza, condannando alla circolarità qualunque argomento che cerchi di determinare un suo inizio in senso logico o temporale. L'impossibilità di una tale specificazione dipende dal fatto che l'anima è già sempre coinvolta in un'attività dianoetica, grazie alla quale essa esprime giudizi basati su nozioni che possiede, ma di cui può sbagliarne l'applicazione. Il sottile confine fra il possesso di tali nozioni e la loro espressione in opinioni veritiere è ciò che potrebbe far avanzare la comprensione dell'errore, ma è per l'appunto questo il limite che l'analisi filosofica non può descrivere o definire, benché vi alluda costantemente nella pratica dialettica. Saranno, di conseguenza, proprio gli sbagli di Teeteto nel seguito del dialogo a mostrare che l'*episteme* è un processo complesso ed articolato secondo differenze che l'anima può discernere solo rientrando riflessivamente in se stessa.

In base alla ricerca intrapresa ora da Socrate e Teeteto risulta necessaria una revisione dell'idea del conoscere. Così Teeteto è portato a riconsiderare la sua definizione di conoscenza come opinione vera (200e4) e aggiunge che, stando ad una distinzione che aveva udito fare una volta, conoscenza è l'opinione vera accompagnata dal *logos* (201d), tale che le cose di cui non si dà *logos* non sono conoscibili; quelle di cui si dà *logos* sono invece conoscibili. Poiché Teeteto non è in grado di spiegare su quale base l'anonimo pensatore divideva le cose in conoscibili e inconoscibili, Socrate illustra il contenuto di tale dottrina servendosi di un'altra, anonima<sup>14</sup>, concezione, come un sogno in cambio di un sogno. Secondo il pensiero rievocato da Socrate tutte le cose sono costituite da elementi primi, gli *stoicheia*, i quali sono detti privi di *logos*; possono solo essere nominati, ma di essi non si può predicare nulla (201d8-e4). Pertanto, non avendo

---

<sup>14</sup> Sullo statuto dell'anonimo autore della dottrina del sogno e sulle connessioni con i passi della *Metafisica* di Aristotele vi sono diverse interpretazioni. La filosofia di Antistene è criticata da Aristotele in *Metafisica* H 3, 1043b23 sgg, dove si dichiara che, stando ad un anonimo pensatore, non è possibile dare una definizione dell'essenza, in quanto la definizione risulterebbe solo da una lunga serie di parole. In *Metafisica* D 29, 1024b32 sgg, si aggiunge che, secondo tale filosofo, di ciascuna cosa è lecito solo affermare la sua nozione propria (*oikeios logos*), dal che si ricava che la possibilità di dire il falso viene negata (poiché non si può esprimere alcuna cosa con la nozione di un'altra) e così anche la contraddizione. Nel suo articolo del 1970 Burnyeat sottolinea, tuttavia, come il contesto di riferimento della dottrina riportata da Aristotele sia differente da quello del sogno, poiché la nozione di *oikeios logos* richiede che ciascuna cosa abbia il suo proprio *logos*, ovvero, nell'accezione più larga del termine, che esso non possa essere di nient'altro se non di ciò di cui è vero. Invece la tesi illustrata da Socrate implica che gli elementi siano percepibili solo per mezzo dei composti; il *logos* è ciò che fa dell'opinione vera una conoscenza, non intesa come definizione. In definitiva il sogno avrebbe il valore di chiarificare e discutere la posizione abbozzata da Teeteto, piuttosto che chiamare in causa la specifica posizione di un altro pensatore. Una spiegazione approfondita del caso è stata avanzata da Brancacci 1999, 2005, 2010, che ha saputo ricostruire l'originale assetto della filosofia di Antistene distinguendola da quella platonica. Secondo Brancacci Aristotele si riferirebbe nella *Metafisica* alla critica condotta da Platone nei confronti della concezione di Antistene attraverso la dottrina del sogno. In tal senso Aristotele, pur condividendo la critica di Platone alla filosofia di Antistene, contesta nondimeno il fatto che Platone non fosse stato in grado di fornire una definizione coerente di quell'"idea unica" che rende ragione dell'*holon*. Secondo Stern 2008, p. 263 il sogno rappresenterebbe la pretesa di sapere propria del matematico, in quanto definisce intelligibile ciò che è numerabile e divisibile. Si tratterebbe, quindi, della garanzia di sapere che Teeteto condivide con quanti sono attratti dalla matematizzazione del sapere.

nient'altro oltre il nome, nessuno di questi primi elementi può essere espresso da una «ragionata proposizione» (*rēthēnai lōgō* 202b1). In breve gli *stoicheia* sarebbero privi di *logos* ed inconoscibili, ma sensibili, a differenza dei composti (*syllabai*), che sono conoscibili, enunciabili e opinabili con vera opinione (202b7). Rispetto agli *stoicheia* i composti godono, pertanto, della prerogativa di essere espressi in una proposizione, ovvero articolati come oggetti di un'opinione. Tuttavia dei composti non si dice che siano accompagnati dal *logos*.

Sembra, perciò, che a fare della conoscenza un discorso vero sia il *logos*, il cui statuto è nondimeno ambiguo: a 202b4-5 è dichiarato che ciò che costituisce l'essenza del *logos* è l'intreccio dei nomi, ma senza specificare la differenza rispetto alla struttura predicativa della proposizione<sup>15</sup>. Considerata l'insistenza sull'impossibilità della predicazione e sullo statuto sensibile degli elementi primi, sembrerebbe confermata un'ipotesi interpretativa relativa a 184c-186a, secondo cui la conoscenza meramente sensibile non sia esprimibile in una struttura proposizionale soggetto-predicato<sup>16</sup>. In realtà il rapporto *stoicheia-syllabai*, che il *logos* dovrebbe spiegare, è chiamato a coprire un'ampia gamma di relazioni di composizione<sup>17</sup>. In ultima analisi, però, il paradigma della sillaba altro non mostra che l'impossibilità di risalire, nella conoscenza, a dei componenti ultimi e fondativi. Qualunque tentativo di individuare una priorità logica dei componenti rispetto ai nessi, o viceversa, fallisce poiché non è la costruzione analitica del discorso la condizione dell'*episteme*. Restando all'interno di tale prospettiva, diventa, infatti, impossibile uscire dal dilemma riduzionistico, mentre indispensabile è una spiegazione di come la conoscenza si eserciti attraverso il *logos* inteso come svolgimento non lineare, bensì complesso e circolare, del pensiero.

---

<sup>15</sup> Al riguardo le interpretazioni seguono due diversi orientamenti filosofici: secondo i sostenitori dell'atomismo logico (Ryle, McDowell) il *Teeteto* metterebbe in luce una teoria della conoscenza che fonda i complessi su semplici inconoscibili; non sarebbe quindi da ricercare una struttura grammaticale (che verrebbe sviluppata solo nel *Sofista*), in quanto la concatenazione dei nomi esprimerebbe esattamente quella degli oggetti secondo un certo modo. Cfr. McDowell 1973, pp. 231-239. Si veda anche Ryle 1960, il quale individua nel *Teeteto* un abbozzo di struttura fonetica. Su un altro versante Burnyeat e Fine, escludendo che gli elementi possano essere forme prime della conoscenza, accessibili per diretta *acquaintance*, valorizzano la funzione del *logos* in quanto fornisce una spiegazione in termini di essenza. Cfr. Burnyeat 1990, pp. 134-149; 1970, pp. 101-12; Fine 1977, pp. 289-301; 1979, pp. 366-397.

<sup>16</sup> Cfr. J. M. Cooper 1970, pp. 123-46; D. K. Modrak 1981, pp. 35-54. In entrambi i lavori è difesa la tesi secondo cui la sfera dei sensi per Platone non accede al livello della conoscenza non perché quest'ultima dipenda esclusivamente dalle forme, bensì in ragione di una differenza fra sensazione e giudizio: la prima non è in grado di articolare la forma proposizionale "Questo x è un y"; mentre il giudizio soltanto, in quanto elaborazione riflessiva e cosciente del materiale dell'esperienza, si costituisce quale fonte prima dell'*episteme*.

<sup>17</sup> Si veda in proposito Morrow 1970, pp. 309-333, il quale fa notare come sia possibile intendere tale modello in senso fisico (cose-parti), lessicale (parole-lettere), grammaticale (asserzione-nome), matematico (dimostrazione-premessa). Più recentemente è stato riscontrato che *stoicheia* è un termine tecnico della teoria metrica e ritmica, e individua un «ingrediente minimale, non ulteriormente analizzabile, nella progressione fonica e ritmica del verso». Cfr. Laspia 2010, p. 194.



Non a caso, a conclusione dell'esposizione della dottrina del sogno (202b8sgg), Socrate aggiunge che, quando qualcuno si forma un'opinione vera, ma senza *logos*, allora l'anima di costui è nel vero, dichiara la verità; tuttavia non la conosce, in quanto solo chi è capace di fornire e ricevere *logos* perviene al *gignoskein*. In tal senso non è l'opinione in quanto tale ad essere carente di verità, ma il suo esercizio privato di quella capacità riflessiva sviluppata attraverso il *logos*. La vicinanza prima rilevata fra *logos* ed intreccio di nomi, e la relativa indipendenza del primo dalla forma grammaticale, sembra, infatti, suggerire che il «rendere ragione di qualcosa» non vada in direzione di un'un'organizzazione sintattica o proposizionale del contenuto del sapere. Al contrario, a mancare è la *spiegazione del principio* che permette di articolare e ordinare una realtà complessa garantendo, insieme, unità e molteplicità<sup>18</sup>. Non si tratta, quindi, di una carenza metafisica, ovvero del vuoto originato dalla mancanza di una forma ontologica, bensì della riattivazione del sapere inteso come capacità, piuttosto che come discorso proposizionale.

Alla luce di ciò anche le interpretazioni di Burnyeat (1990) e Fine (1977, 1979), che maggiormente hanno insistito sulla rilevanza della dottrina del sogno in un quadro non riduzionista, finiscono con l'intendere il *logos* alla stregua di un olismo sintattico che ne limita fortemente la valenza cognitiva. In particolare Fine ritiene che Platone non escluda che anche degli elementi sensibili possa darsi una forma proposizionale, in quanto a 206d viene adottata, benché in modo non esplicito, una fraseologia affine a quella del *Sofista* relativa al collegamento *onomata-rhemata*. In tal senso Fine assegna al *logos* un significato non riducibile a quello di proposizione vera, bensì di comprensione di varie interrelazioni. Nella fattispecie, nel quadro coerentistico di Fine, il tipo di conoscenza, di cui nel dialogo in esame si cerca di ricostruire la forma, si caratterizza in quanto mediato da proposizioni e in quanto presuppone l'abilità a situare l'oggetto del sapere in un adeguato sistema di interrelazioni. Burnyeat, invece, mantiene una posizione cauta, aperta tanto all'interpretazione del *logos* come enumerazione di nomi, che meglio si adatta al senso letterale del testo, quanto alla versione che fa del *logos* una spiegazione che descrive l'oggetto, ma specificandone dei tratti essenziali.

Tuttavia l'errore di partenza Teeteto non era quello di non saper stabilire delle relazioni fra le parti di un composto o fra i predicati di un ente, ma, più profondamente, di non comprendere il *principio* della relazione stessa, ovvero la *differenza* fra conoscenza e apparenza di sapere. Per questo motivo Teeteto non è in grado di esercitare un'abilità che precede e condiziona la stessa

---

<sup>18</sup> Come ricorda Ferrari 2011 (a), p. 489 n. 312 «il vocabolo *stoicheion* condivide la radice *steich* con i sostantivi *stix*, *stichos*, *stoichos* (che significano schiera, fila) e con i verbi *stichao*, *steicho*, *stoicheo* (essere allineato, marciare in fila) e *stoichizo* (disporre in fila). L'idea che sta alle spalle di questo sostantivo è dunque originariamente quella dell'ordine, ossia dell'elemento di una disposizione allineata e ordinata».

costruzione delle relazioni. Se conoscere qualcosa richiede, come ha giustamente spiegato Fine, l'*abilità* a connettere elementi e composti secondo un modello sistematico, allora è proprio la capacità coinvolta a richiedere di essere esaminata, e non solo i collegamenti che essa istituisce. In questo senso ritengo che l'interconnessione delle relazioni che si riferiscono a cose o ad insiemi di cose andrebbe rovesciata e indagata tenendo conto del modo in cui l'anima conferisce ordine e stabilità agli oggetti del conoscere<sup>19</sup>. Si tratta di una procedura cui Socrate indirizza Teeteto *ex negativo*, attraverso i difetti di argomentazione di quest'ultimo. Di particolare interesse è l'uso che Socrate fa della nozione di *holon* nel corso della confutazione della dottrina del sogno. Tale concetto permette di individuare la struttura del processo attivato da Socrate per risvegliare la *dianoia* di Teeteto.

La differenza, quanto alla conoscibilità, fra gli elementi ed i composti è l'aspetto della dottrina che meno convince Socrate, il quale, volendo accertarsi di cosa sia il *logos* in relazione all'esempio della sillaba e delle lettere, chiede a Teeteto cosa sia (*ti esti*) l'inizio del suo nome, *So* (203a8). La risposta immediata di quest'ultimo consiste nella scomposizione della sillaba nelle due lettere che la costituiscono, ed è alle stesse lettere che Teeteto accorda il *logos* della sillaba (203a10-11), cadendo, pertanto, in difficoltà al momento di rendere ragione della singola consonante *s*. Il dilemma in cui cade l'interlocutore di Socrate nasce dalla difficoltà di individuare il collegamento fra l'elemento ed il composto ai fini della conoscenza; al riguardo e mantenendo le premesse di Teeteto, si aprono infatti due alternative:

1. la sillaba è tutte (*hapanta*) le lettere che la compongono; si tratta della prima opzione cui aderisce Teeteto (203c7), il quale deve, perciò, ammettere che chi conosce la sillaba, deve di necessità conoscere prima le lettere che la compongono. Dunque i componenti non sono inconoscibili e la dottrina del sogno incontra uno scacco.
2. La seconda ipotesi assume che la sillaba non sia identica alle lettere, ma una sorta di unica idea generata a partire da quelle, con una forma sua propria e diversa dalle lettere (203e1-5). Il problema, in questo caso, dipende dalla possibilità di concepire che una stessa cosa (la sillaba) sia

---

<sup>19</sup> Secondo Trabattoni 2011 la visione coerentista di Fine dovrebbe essere integrata da uno sfondo fondazionale esterno (quale la reminiscenza, non trattata nel *Teeteto*) «per fornire all'indagine dialettica un punto di appoggio esterno abbastanza solido per escludere che l'unico criterio di verità di un sistema sia la coerenza delle interrelazioni, ma non abbastanza solido per permettere alla conoscenza umana di accedere a una fonte di sapere talmente chiara e distinta da rendere inutile l'esercizio della dialettica e il gioco delle relazioni che la caratterizza» Cfr. Trabattoni 2010, p. 311. Tuttavia il rimando ad un «punto d'appoggio» non presente nel dialogo adombra, piuttosto che mettere in debito rilievo, la capacità dianoetica dell'anima, ricorrente nel *Teeteto* come specifica modalità di comprendere le parti alla luce dell'intero e viceversa. Il tipo di conoscenza discusso nel *Teeteto* riguarda l'esercizio attivo e consapevole da parte dell'anima e non la riappropriazione di un sapere pre-natale. Ciò che Socrate cerca di fare è riattivare in Teeteto la capacità di dubitare delle proprie convinzioni e di rimettere in gioco le sue credenze. A tale scopo non sembra necessario uno sfondo fondazionale, perché la disposizione ricercata nel *Teeteto* possiede già un elemento di sostanziale affinità con l'orizzonte eidetico.

composta di parti, eppure diversa (*heteron*) da queste. L'analisi ruota, perciò, attorno alla presenza o meno delle parti nella sillaba: inizialmente Socrate assume che la sillaba non ne abbia, perché, dove ci sono parti, l'intero che ne risulta (*holon*) è le parti stesse (204a7); questo, però, lo porta ad interrogarsi sulla differenza fra *pan* e *holon*, ammessa da Teeteto. Vengono elaborate due strategie:

(a) il *pan* equivale alla somma delle parti, e gli esempi addotti riguardano il numero, poiché per esprimere il sei, si dice due volte tre o tre volte due (204b10-c2); misure di lunghezza come il pletro e lo stadio, equivalenti a determinate unità di riferimento (204d4-7) e infine l'esercito, che è uguale al numero dei soldati che lo costituisce (204d9-11). Poiché il numero non è altro dalle parti, segue che tutte le parti di una cosa sono tutta la cosa (204e3-6); dunque il *pan* è tutte le parti, e l'*holon*, se è diverso dal *pan*, dovrà essere privo di parti (204e8-9). Ma tale conclusione contraddice l'ipotesi di partenza (2), per la quale l'*holon* è dotato di parti. È possibile, quindi, che si diano parti del tutto, ma non dell'intero.

(b) Se il *pan* è tale quando non manca di nulla, e poiché ciò vale anche per l'*holon*, allora non vi è alcuna differenza fra i due tipi di totalità (205a1-7). D'altra parte, con l'identità di *pan* e *holon* si è costretti ad ammettere che essi coincidano con le parti, dunque si ritorna al problema iniziale della sillaba e delle lettere. Se, infatti, si applica il modello del *pan* o dell'*holon* alla sillaba, si dovrà concludere che la sillaba coincida con le lettere, malgrado tale ipotesi (1) fosse stata scartata in partenza.

Di conseguenza la sillaba non potrà che essere una specie di idea unica indivisibile, ovvero priva di parti, ma in tal modo essa coincide con un elemento inconoscibile (205d4-5), e così si cade in un dilemma rispetto a quanto sostenuto dalla dottrina del sogno, la quale risulta smentita. Lo svolgimento di questa sezione del dialogo, dedicata all'illustrazione del dilemma in cui cade Teeteto, è degno di nota per almeno due motivi. Anzitutto, si può osservare che l'intero ragionamento prende le mosse dalla risposta immediata ed imprecisa di Teeteto, secondo il quale il *logos* della sillaba 'so' sono le lettere 's' e 'o'. In tal modo si ammette implicitamente che cercare il *logos* equivalga alla pura scomposizione<sup>20</sup> nelle parti, ed è sulla base di tale assunzione che si incorre nel dilemma, poiché, di riduzione in riduzione, si arriva ad un livello ultimo indivisibile del quale non si sa più come rendere ragione. Entro tale contesto si situa anche la differenza *pan-holon*, ricondotta alla sola divisione in parti senza che venga ulteriormente sviluppata l'ipotesi di

---

<sup>20</sup> Al riguardo Sedley ritiene che la dottrina del sogno difenda un riduzionismo materialista: cfr. Sedley 2004, p. 162; McDowell sottolinea, invece, che nella risposta di Teeteto (203a 9) non figura il verbo "essere", dunque si tratterebbe di una pura enumerazione, in cui, però, andrebbero specificati l'ordine e la concatenazione fonetica per ottenere una sillaba.

un'idea unica, che sia generata dall'insieme delle parti<sup>21</sup>, e insieme differente dalle componenti. L'*holon*, per cui non è avanzato alcun esempio, è infatti appiattito sul *pan* per via della sua completezza ed accade così, come sostenuto da Centrone<sup>22</sup>, che una analogia per qualche rispetto autorizzi l'inferenza di una identità in senso stretto.

In secondo luogo, gli esempi chiamati a dimostrare l'equazione fra *pan* e somma parti rivelano delle incoerenze evidenti, segnalate da Centrone (2002) e Harte (2002): l'esercito è, infatti, sì, ridicibile al numero dei soldati, ma si tratta di una condizione non sufficiente, posto che aspetti quali l'ordine gerarchico e la suddivisione per funzioni specifiche implicano una maggiore complessità interna<sup>23</sup>. Inoltre, a differenza del numero, l'esercito non è distrutto, non diventa qualcos'altro, se diminuito di un'unità; vale a dire che, in ogni caso, i casi di *pan* indicati trascurano deliberatamente la struttura ed i criteri che presiedono la combinazione delle parti<sup>24</sup>. Si tratta, pertanto, di distinguere, ancora una volta, come era già stato rilevato nella discussione dell'*allodoxia*, fra differenza ed incompatibilità, ma la trattazione dedicata alla distinzione fra *pan* e *holon* non fornisce degli elementi chiarificatori al riguardo. Di conseguenza la confutazione della dottrina del sogno dimostra soltanto che la distinzione elemento-nesso cade nel momento in cui si applica tale coppia allo schema inconoscibile-conoscibile, ma l'argomentazione adottata introduce, al tempo stesso, un paradigma esplicativo ulteriore e non debitamente approfondito, l'*holon*.

Questa mancata specificazione dipende, a mio avviso, dal fatto che, nel dialogo in esame,

---

<sup>21</sup> La generazione dalle parti (*ex ekeinon hen ti gegonòs eidos*, 203d3-4) dovrebbe indicare, in virtù dell'uso di *gignomai*, che si tratta di una composizione di tipo non meccanico, bensì spontanea come la generazione che avviene in natura. La medesima espressione si ritrova nel *Parmenide* 157c, nel quale l'intero è una unità compiuta costituita da tutti gli elementi (*ex hapánton hen téleion gegonòs*).

<sup>22</sup> Cfr. Centrone 2002, pp. 139-155). Secondo Centrone la fallacia dipenderebbe dall'identificazione dell' "è" di composizione con quello di identità: *pan* e *holon* possono dirsi identici solo in quanto entrambi non mancano di nessuna delle loro parti, ma questo non toglie che differiscano per molti altri rispetti. Sull'affinità della descrizione dell'*holon* con la dottrina delle idee si veda Ferrari 2011 (a), pp. 122-3 e (b).

<sup>23</sup> L'esempio dell'esercito è utilizzato da Aristotele per illustrare situazioni di ordine (*An. Post.* II, 19; *Metaph.* Lambda 10). Nella fattispecie, Aristotele menziona l'esercito in fuga, che si ricompatta senza che sia possibile fissare il momento in cui si è fermato. In riferimento a questo passo, Chiareghin 2004, p. 385, in un differente contesto, commenta nel seguente modo l'immagine dell'esercito disperso che ricompatta i ranghi: «[...] il momento decisivo è l'attualizzarsi di una differenza, quella in cui la sensazione indugia e prende dimora nell'anima». Cercherò nel prosieguo di rintracciare anche nel *Teeteto* l'importanza di questo attualizzarsi della differenza sotto forma di un indugiare nel tempo da parte della conoscenza.

<sup>24</sup> La giustificazione delle procedure utilizzate è, in realtà, fornita a 204d10-11, laddove si dichiara che, di ciascuna delle realtà menzionate, tutto il numero (*arithmos pas*) è tutto l'essere (*to on pan*): gli esempi forniti inducono, così, a credere che ogni complesso sia una collezione numerabile, benché la natura dei composti non sia sempre di tipo numerico. Per questo Morrow 1970 e A. I. Ioppolo nell'*Introduzione* all'edizione 2002 del *Teeteto* ritengono che la dottrina del sogno costituisca, anzitutto, un approfondimento della critica alla matematica già avviata nella *Repubblica*. In questo caso il punto chiave della confutazione consiste nel mettere in evidenza il difetto epistemologico nella procedura della dimostrazione matematica, la quale non sottopone ad esame i principi primi della propria disciplina.

Platone non è interessato a isolare in senso metafisico l'idea unica che distingue l'*holon* dal *pan*, ma adopera l'*holon* come modello metodologico, che non si presta ad essere descritto o scomposto al pari di una realtà individua. La confutazione del sogno prova, infatti, che Teeteto ha sbagliato nell'assegnare il *logos* alla riduzione in componenti e perciò egli produce una serie di affermazioni che peccano tutte di difetti di distinzione e di analisi; l'errore sorge, quindi, non dalla facoltà applicata o dal carattere dell'oggetto esaminato, bensì dall'incapacità di stabilire un approccio adeguato al problema<sup>25</sup>. Sotto questo punto di vista il riferimento all'*holon*, per quanto inesatto, è fondamentale, in quanto rinvia a una metodologia in base al quale conoscere significa abbracciare una totalità di fatti o elementi, entro cui l'anima deve saper discernere gli aspetti salienti, i *koina*, e quindi anche le differenze. Relativamente all'identificazione di queste ultime, la costante, benché non necessaria, ricaduta nella relazione di incompatibilità lascia intendere che la capacità di discriminare i contenuti in maniera articolata, senza risolvere il tutto in rigide relazioni di opposizione, sia la caratteristica decisiva ai fini della certezza di sapere.

La conclusione cui approda Socrate consiste nel sovvertire l'argomento del sogno: nessuno può consentire all'opinione di chi sostiene che le lettere siano inconoscibili e la sillaba conoscibile, bensì vale che siano entrambi conoscibili, benché in modi diversi, e la prova viene stavolta da una sperimentazione diretta: l'osservazione di come si svolga l'apprendimento delle lettere. Il ricorso a quest'ultimo esempio è degno di nota perché ricollega il problema della conoscenza alla dimensione del tempo, che era a fondamento della seconda obiezione alla dottrina di Protagora. Nella prima metà del dialogo si era, infatti, posta la necessità di dimostrare che non è sulla sola base dell'opinione sensibile che si stabilisce il vero o il falso: se, infatti, ammettiamo con Protagora che ogni cosa è in moto ed è come appare ad ognuno, allora, quando si discute del bene, si converrà che la polis pone a se stessa delle leggi che reputa utili per tutto il tempo che lo ritiene (177d). D'altronde l'utile si riferisce al tempo futuro (178° 8-9) e la sensazione, che Protagora ritiene metro della conoscenza, non è in grado di applicarsi a tale modalità del tempo. Occorrono quindi dei criteri di giudizio, i quali, a loro volta, implicano una distinzione nelle competenze dei soggetti giudicanti.

Anche nella successiva confutazione del mobilismo eracliteo, che fa da sfondo alle tesi di Protagora, la dimensione temporale gioca un ruolo centrale, benché non sia esplicitata: in sintesi, se ogni cosa fluisce secondo i moti di alterazione e trasferimento, non sarebbe possibile pronunciare il nome di alcuna qualità, perché queste fluiscono perennemente e sfuggono all'atto di designazione (182c9-e). In entrambe le obiezioni è posto il problema dell'identificazione

---

<sup>25</sup> Su questo aspetto si veda Polansky 1992.

attraverso il tempo, sia che si tratti di formulare una previsione, sia che occorra fissare il nome nel presente; difficoltà, queste, che qui sono ascritte non solo al carattere del sensibile, ma anche all'opinione fondata sulla sensazione. Attenendosi al modello protagoreo si incorre, infatti, in una durata indefinitamente protratta, suscettibile di variazioni e modificazioni indistinguibili, le quali sfuggono alla denominazione perché incapaci di una permanenza stabile e determinata<sup>26</sup>.

È esattamente a tale tipo di permanenza e stabilità che si rivolge, invece, la conoscenza sviluppata con il *logos*, ma l'esempio dell'apprendimento graduale delle lettere sottolinea che la conservazione nel tempo del sapere è conseguita non intuitivamente, in ragione di un contatto diretto con l'oggetto, bensì sfruttando la ripetizione e l'esercizio metodico dei sensi. Più profondamente tali caratteristiche descrivono la forma di un conoscere che si svolge nel tempo, che matura nell'esperienza e si conserva nella memoria. Socrate ammette (206a6-9), infatti, che nell'apprendere le lettere si cerca continuamente (*dietelesas*) di distinguere (*diaghignōskein*), facendo vari tentativi, ciascun elemento per sé, sia con la vista, sia con l'udito, in modo da non confonderne la posizione (*thēsis*) nella pronuncia o nella scrittura.

Il paradigma dell'apprendimento delle lettere conferma, perciò, che questo tipo di sapere si consegue comparando e riprendendo ripetutamente i risultati ottenuti dall'esercizio dai sensi; dunque, viene ribadito un punto che più volte emerge nel dialogo, secondo cui la capacità dell'anima di discernere i tratti salienti della cosa dipende da un esercizio di raffronto, che assume poi il carattere di un vero ragionamento interiore<sup>27</sup>. Già a 186c era stato dichiarato che l'anima razionale si distingue dagli animali e dagli uomini che si basano solo sui sensi per il fatto di riflettere (*analoghismata*)<sup>28</sup> sulle affezioni ricevute, e in tal modo ricava delle conoscenze che si arricchiscono col tempo, l'esperienza e l'istruzione. Tale attività di confronto costituisce l'*episteme* in senso proprio: a 186d2 Socrate parla di *sylogismos*, mentre nella breve digressione a 190a si aggiunge che pensare è un *logos* che l'anima percorre (*diexerchetai*) da sola, come se conversasse (*dialegesthai*) in silenzio con sé. Si noti l'insistenza del termine prefissale *dia*, la quale, costruita con il genitivo, esprime il complemento di moto per luogo, e dunque rafforza qui l'idea dello scorrimento e dell'attraversamento.

In altre parole le connessioni che sono alla base dei nostri processi di pensiero sono spiegate come il frutto di una riflessione interiore, ma che si svolge nel tempo articolando delle ragioni, esaminando i dati a disposizione, scegliendo di fissarli nella memoria fino ad individuare

---

<sup>26</sup> Si veda su questo anche Ferrari 2011 (a), pp. 42-56.

<sup>27</sup> Sull'importanza di integrare i sensi nella conoscenza si veda anche Stern 2008, p. 256.

<sup>28</sup> Lo stesso verbo è adoperato a 186a10, là dove si dichiara che l'anima ricava le proprietà comuni delle cose a partire dalle relazioni che queste intrattengono fra loro, confrontando in se stessa il passato, il presente e il futuro.

il tratto peculiare che consente di identificare e fissare l'oggetto<sup>29</sup>. Tuttavia, prima della confutazione del sogno, questo modello di spiegazione si mostrava insufficiente al test dell'errore, poiché non rendeva conto del falso; la memoria, ricondotta da Socrate, con gli esempi della tavoletta di cera e della voliera, ad un mero contenitore di informazioni distinte e senza legami, era, anzi, causa dell'errore. A 206a5, invece, Socrate spiega che un adeguato metodo di ponderazione deve evitare di confondere la posizione degli elementi, dunque occorre mirare all'individuazione degli aspetti essenziali e costanti della cosa. Un tale modello, dopo la critica della tesi di Protagora, sembra rimesso non all'osservazione o all'impressione dei sensi, ma ad un'abilità di orientamento attraverso di essi<sup>30</sup> e di collegamento mediante un deliberato atto di rammemorazione<sup>31</sup>.

Il riferimento a questa capacità non è estrinseco, se letto in rapporto al significato che l'*holon* riveste come paradigma per la conoscenza. Se, infatti, la caratteristica di una totalità organizzata rispetto al mero aggregato è quella di essere dotata di una struttura interna, rispetto alla quale è influente il posto occupato da ciascuna parte, si direbbe, allora, che l'*holon* proponga, sia pure implicitamente, una metodologia da osservare per l'esercizio dell'attività conoscitiva. Attraverso l'*holon* è, infatti, possibile ricavare le caratteristiche di un corretto esercizio della conoscenza. Più profondamente tali caratteristiche descrivono la forma di un conoscere che si svolge nel tempo, che matura nell'esperienza e si conserva nella memoria. In particolare il metodo si basa sull'individuazione dell'identità degli elementi e sulla loro articolazione in nessi stabili. Il paragone con l'arte del citarista (206b) sottolinea l'importanza di rivolgere l'attenzione alla *thesis* dei singoli elementi; infatti a partire dalla loro distinzione si genera una musica, la quale non si esaurisce nelle note che la rendono possibile, ma è realizzata dal talento del suonatore di riconoscere ed eseguire il pezzo. Ad essere necessaria è quindi una ponderata attività

---

<sup>29</sup> Secondo la tesi di Sassi (c. s.) questi elementi si potrebbero ricondurre ad un modello fisiologico della memoria, che Platone sembra concepire non semplicemente come deposito di dati sensoriali, ma come facoltà conoscitiva. Sotto tale punto di vista si può istituire un parallelo con il *Menone* 81d, osservando che nel *Menone* l'anamnesi non è slegata dall'abilità di istituire connessioni per riattivare il sapere. Su questo punto si veda anche Ferrari 2011 (a, p. 139), (b).

<sup>30</sup> Il rapporto dell'anima con i sensi nel *Teeteto* è discusso efficacemente da Dixsaut 2002, la quale, in polemica con Burnyeat, interpreta l'anima, in tale contesto, non come coscienza o pensiero, bensì, anzitutto, come vita e animazione di un corpo senziente. Pertanto l'anima non si serve dei sensi in modo strumentale, bensì vive, quando sente, il suo grado massimo di unione con il corpo ed è capace di discernere senza concetti.

<sup>31</sup> Giustamente Burnyeat 1990, pp. 100-101, sottolinea come la concezione di conoscenza sviluppata nel *Teeteto* spezzi in modo deciso il nesso impressioni-memoria alla base della moderna tradizione filosofica (Locke). Rotondaro 2002, p. 242, n. 25 fa ancora notare come sul blocco di cera si imprima qualsiasi cosa vogliamo (*boulēthomen*) ricordare di quelle che abbiamo visto o udito o pensato da noi stessi: «Dunque il processo di rimemorazione, da questo punto di vista, implica un intervento attivo del soggetto che ricorda, il quale non riceve semplicemente materiale da ricordare, ma opera, per così dire, una cernita, decidendo cioè cosa immagazzinare nella propria memoria e cosa no».

dell'anima che disponga le proprie conoscenze in un reticolo di relazioni che ne garantisca regolarità e ne assicuri la permanenza; significa rinnovare coscientemente nella memoria qualcosa che si possiede, ma che si rischia di perdere, così come l'attività di Eros, nel *Simposio* 207 d- 208b, consiste nel ricreare nel tempo ciò che per l'anima equivale al bene<sup>32</sup>.

L'errore si produce, allora, esattamente al modo manifestato da Teeteto nell'argomentazione relativa alla differenza *pan-holon*: si tratta dell'incapacità di riconoscere l'identità degli oggetti e di distinguerli da altri secondo relazioni stabili che ne delimitino le rispettive funzioni. La difficoltà in causa non consiste nella mancata formulazione di un modello di definizione, bensì dal venir meno dell'adeguato esercizio della conoscenza intesa come totalità di momenti disposti ordinatamente per assicurare un sapere capace di generalizzazione e discriminazione<sup>33</sup>. In questa prospettiva andrebbe inquadrato anche l'esame, contenuto alla fine del dialogo, delle definizioni del *logos*: ad essere presi in considerazione sono solo aspetti parziali ed isolati (l'estrinsecazione fonetico-linguistica, l'enumerazione degli elementi, il discernimento della differenza), i quali hanno senso solo se integrati in un modello unico nel quale essi siano ricompresi come differenti stadi di un sapere che si sviluppa a partire da un centro attivo, che è l'anima<sup>34</sup>. Sotto questo punto di vista il dialogo propone un modello positivo che riguarda l'esercizio della conoscenza, la cui validità si deduce per contrapposizione dagli stessi errori commessi da Teeteto<sup>35</sup>.

A questo punto, però, occorre chiedersi: il modello di un esercizio di conoscenza quale quello appena illustrato è sufficiente a confutare il relativismo? Si potrebbe credere che, ai fini della definitiva confutazione della tesi relativista, manchi ancora l'assimilazione del *logos* umano ad una sfera ontologica riconosciuta come oggettiva ed indipendente dalla dimensione materiale, eppure Socrate non sembra affatto interessato ad avviare un simile sviluppo, e non perché voglia lasciare Teeteto nel dubbio. Piuttosto Socrate mira a confutare la tesi relativista muovendo dalle

---

<sup>32</sup> Cfr. lo studio sul *Simposio* di Fussi 2008, p. 10.

<sup>33</sup> In questo senso il *logos* stabilizza le opinioni così come il *logismos* nel *Menone* 98a 4 incatena le statue di Dedalo, ovvero le *doxai*.

<sup>34</sup> Al riguardo Dixsaut 2010, p. 128, ha fatto ancora notare come soprattutto nell'ultima sezione del dialogo i riferimenti alla dimensione temporale siano particolarmente frequenti, e la natura dell'obiezione avanzata ad ogni spiegazione del *logos* sia la stessa: l'eventuale aggiunta di un *logos* all'opinione, per rendere quest'ultima intelligibile, non apporta, in realtà, nulla che l'opinione non possieda già in virtù del rapporto che l'anima ha con essa. Dunque il *logos* non definisce o elucida l'opinione giustapponendosi ad essa, ma, nella direzione prospettata da *Repubblica V*, anima l'opinione attraverso il desiderio di sapere verso la conoscenza di ciò che è. Su un versante opposto, Giardina 2010, p. 164 sostiene che Platone presenterebbe, in questo contesto del *Teeteto*, una *sympleke* degli elementi fisici o linguistici di natura semantica e non causale, perché è in sì in grado di fornire un discorso significativo, ma non è in grado di fornire la ragione per cui si stabilisce un risultato, sia esso dell'essere o del dire. Ciò significa però escludere l'ipotesi che Socrate argomenti *ex negativo* a favore di un modello positivo del conoscere.

<sup>35</sup> Sulla possibile valenza metafisica di questo modello positivo cfr. Maffi 2007.



stesse basi su cui essa opera, ovvero dall'analisi di ciò che si intende per sapere umano, al fine di mostrare che l'*episteme* non è un evento variabile e contingente, scomponibile nelle coordinate temporali e soggettive entro cui è possibile ricondurlo in ciascun caso. Al contrario l'anima è dotata della capacità di elaborare un sapere stabilmente strutturato, e per smentire Protagora Socrate non necessita di altro. Tuttavia non è la regola di un sapere assolutamente valido quella che viene, alla fine, profilata, poiché la possibilità dell'errore, originato dalla presunzione di sapere, è un'eventualità sempre latente ed è, anzi, la condizione che induce l'anima a ricercare una dimensione di *profondità* per le proprie conoscenze ed evitare, così, di esprimersi secondo opinioni superficiali e parziali. È questa l'attività che Socrate cerca di sollecitare e che è infine prospettata come procedura epistemica cui è aperta la possibilità di conoscere in modo conforme al vero.

Se, quindi, il problema affrontato nel *Teeteto* ha a che vedere con la certezza del sapere, il dialogo prospetta effettivamente una metodologia positiva, ma ciò avviene a scapito della questione della verità in se stessa, che pure era stata profilata inizialmente con l'argomento dell'*allodoxia*. Gli errori di Teeteto nella confutazione della dottrina del sogno mostrano, infatti, l'incapacità di individuare correttamente la differenza fra diversi tipi di rapporti, e in tal senso il *logos* esprime propriamente l'abilità a cogliere nessi organizzati e strutturati. In tale prospettiva l'*holon* indica il metodo con cui elaborare il sapere, collocando al giusto posto le differenze che permettono di discriminare i nessi fra le cose. Pertanto la differenza costituisce la traccia che guida l'attenzione nel discernimento dei rapporti suscettibili di essere veri o falsi, ed è per questo motivo che la naturale continuazione del *Teeteto* si trova nel *Sofista*. Pur non affrontando direttamente la questione dell'*episteme*, il *Sofista* contiene un approfondimento fondamentale delle nozioni di totalità e differenza, poiché attraverso di esse l'anima procede attraverso la comprensione della sfera eidetica. Nonostante siano evidenti le differenze di impianto e di argomentazione rispetto al *Teeteto*, il *Sofista* offre la conferma di come le nozioni di totalità e differenza abbiano una rilevanza metodologica anche nella determinazione dei rapporti ontologicamente fondati.

## 2. Dal Teeteto al Sofista

Come è noto, il *Sofista* prende le mosse dalla conclusione del *Teeteto*, quando Socrate, il matematico Teodoro e l'allievo Teeteto si danno appuntamento al giorno dopo, ritrovandosi all'inizio del dialogo insieme ad un nuovo personaggio, lo Straniero di Elea. Il discorso non concerne la conoscenza, ma la determinazione della figura del sofista e delle apparenze che

produce. D'altra parte, nel corso della ricerca, lo Straniero intreccia il discorso sulla natura dell'apparenza con quello dell'essere e dei sommi generi, che sono a fondamento della distinzione fra vero e falso. Il problema dell'essere-diverso, stavolta nel senso del suo statuto *per se*, ritorna nel *Sofista* come questione di ordine ontologico, nondimeno è ancora centrale la difficoltà, di carattere epistemico, circa la natura dell'apparenza di sapienza. Se, infatti, il sapere è qui equiparato al procedere attraverso i discorsi (253b), e se l'errore di Teeteto, nel precedente dialogo, consisteva nell'incapacità di spiegare il *logos*, occorre esaminare se e come la *dianoia*, messa in evidenza all'interno del *Sofista*, fornisca o meno una prosecuzione ed un approfondimento del *logos* dibattuto nel *Teeteto*. È infatti in questi due dialoghi che più esplicitamente si sottolinea l'attività di riflessione condotta dall'anima nella sua interiorità. La discussione sulle forme condotta nel *Sofista* rende, tuttavia, la questione molto più complessa, poiché, pur dirimendo nell'ambito delle idee il problema del falso e della natura del *logos*, introduce il problema del rapporto delle forme con l'anima.

In realtà una tale tensione segnala, a mio avviso, che l'esercizio di *self-dialectic*<sup>36</sup> e di auto-riflessione condotti nel *Teeteto* non sono conclusi una volta per sempre, bensì trovano nel *Sofista* un avanzamento metodico decisivo, poiché dispongono, in questo nuovo dialogo, di un sistema di rapporti logici e concettuali con cui stabilire la verità delle opinioni. A tale scopo è necessario considerare un aspetto saliente nell'indagine guidata dallo Straniero di Elea: benché questi, fin dal principio, raccomandi a Teeteto di non limitarsi ad esprimersi attraverso soli nomi, bensì di mettersi d'accordo tramite definizioni (218c5); nondimeno, in svariati momenti della ricerca, non solo Teeteto non risponde in modo conforme all'esortazione dello Straniero, ma anche quest'ultimo accoglie senza riserve la forma delle sue risposte, le quali non si curano neppure troppo dell'appropriatezza del nome (220d3-4)<sup>37</sup>. Già nel corso delle prime diairesi, rivolte all'individuazione del pescatore con la lenza, è lo stesso Straniero a distinguere fra le varie specie di arti non tanto in ragione di un principio dibattuto come valido e pertinente, ma solo secondo denominazioni applicate a suddivisioni non sempre debitamente giustificate<sup>38</sup>. Talora,

---

<sup>36</sup> Si tratta dell'espressione usata da Polansky 1992, p. 210.

<sup>37</sup> Non si tratta di un aspetto esclusivo del *Sofista*, ma proprio anche del *Teeteto* e del *Menone*, come rileva Burnyeat 1977, p. 391

<sup>38</sup> Bluck 1975, p. 54, ad esempio, fa notare l'incongruenza fra divisioni che procedono seguendo il modello di generazione a due posti, in cui ci si sposta sempre sulla destra (228 a; 364 a) e quelle, invece, che sezionano l'oggetto sia nel senso della lunghezza che della larghezza, così da suddividerlo in quattro parti (266 a; 224 d). Importante è anche la tesi di Rosen 1983, p. 134, secondo il quale le diairesi violano costantemente il principio di non contraddizione. In tal senso la diairesi avrebbe a che fare, secondo Rosen, esclusivamente con la sfera del mondo sensibile, piuttosto che con le pure forme, tesi discussa da Movia 1991 fin dalla prima edizione della monografia di Rosen. Contro questi, infatti, Movia fa valere l'interpretazione della diairesi quale metodo di divisione per generi e specie, e perciò strumento idoneo, benché imperfetto, per la costruzione delle definizioni. Entrare nel merito di

inoltre, è lo Straniero a sollecitare la formulazione del nome di una determinata arte da parte di Teeteto (223a9).

In altre parole, nonostante il monito iniziale di dividere secondo un ragionamento, la ricerca procede senza alcune coerenza, attraverso denominazioni mai assunte come definitive, ma quasi sempre provvisorie e verosimili. Ad essere inesplorata è, tuttavia, proprio la ragione del metodo della divisione e ciò dipende in modo decisivo dal linguaggio. Nella sezione 226a-231b lo Straniero confronta la pratica della divisione con le tecniche artigianali di separazione e poi con la purificazione del pensiero per mostrare che a essere problematica è, anzitutto, l'individuazione di un nome comune per una pluralità di abilità, celate sotto diverse apparenze. Se, infatti, il sofista è il purificatore dell'anima da tutte quelle opinioni che sono di impedimento alla conoscenza, nondimeno attribuire il nome di una sola tecnica a colui che sembra possedere conoscenze di svariati ambiti, costituisce un problema, poiché: «[...] chi è vittima di questa apparenza relativamente ad una certa arte non è in grado di scorgere il particolare aspetto di quell'arte a cui sono orientate tutte le conoscenze in questione, e perciò chiama chi le possiede con molti nomi anziché con uno solo? (232a1-7)»

Da questo passaggio si evince che la designazione non è affatto indifferente ai fini della comprensione del valore specifico di una tecnica, come si era lasciato credere nel corso delle prime diairesi; al contrario, è l'attribuzione indefinita di nomi ad impedire di vedere il particolare cui mirano le conoscenze possedute attraverso le tecniche. In altre parole a ripresentarsi è il problema, già occorso nel *Teeteto*, dell'instaurazione di relazioni valide all'interno di ciò che si crede di sapere. La questione è affrontata nuovamente nel *Sofista*, ma alla luce di un'ulteriore valenza: il principale ostacolo per un corretto esercizio del sapere non viene dalla pretesa riduzionistica che si è vista in opera nel *Teeteto* e che risolve l'*episteme* nei contenuti immediatamente appresi dall'esperienza. Piuttosto è la forma stessa in cui la conoscenza si esprime, ovvero il linguaggio, a produrre le apparenze che ingannano. Di conseguenza la pratica dialettica da sola non può costituire, come nel *Teeteto*, una soluzione positiva del problema; è necessario invece discernere, nella stessa facoltà in uso, una sua forma specifica che conduce al vero, da un'altra sua struttura che ripiega inevitabilmente sul falso.

Si situa in tale contesto il paradosso illustrato a 236e10-16, in cui si mettono in questione i modi di esprimersi intorno al non vero: «In che modo, infatti, si debba affermare che il dire o

---

questo dibattito esula, purtroppo, dai limiti del mio lavoro, nondimeno ritengo che, se le diairesi consentono di elaborare un'«anatomia» delle singole caratterizzazioni delle forme, e se davvero, come anche Movia sostiene (p. 86), «Platone non ha mai creduto che la definizione dell'essenza possa essere dimostrata nel senso logico di questa parola», allora non si vede perché il *Sofista* dovrebbe voler applicare la «metodologia delle scienze a priori» all'analisi del mondo naturale.

l'opinare il falso si danno realmente, senza incorrere in contraddizione pronunciando queste espressioni, è cosa assolutamente difficile»<sup>39</sup>. La possibilità del falso è riconosciuta intrinseca alla dimensione linguistica e il paradosso si origina dalla presupposta coincidenza del piano dell'essere con quello del vero. Così come nel *Teeteto*, anche ora nel *Sofista* accade che nell'ambito dell'opinare si diano contemporaneamente l'essere e il non essere, ma stavolta l'indeterminatezza, che nel *Teeteto* dava luogo all'*allodoxia*, è sottoposta ad un'analisi volta a contrastarne l'ambiguità.

L'esordio della confutazione delle tesi moniste (241d-242a) avvia la riconsiderazione dei significati dell'essere. Quest'ultimo non è più inteso come un'entità statica, cui il nome si riferisce al pari di un'etichetta, bensì come realtà unitaria e dinamica, cui ineriscono specifiche qualità. In pari tempo, l'essere si configura come oggetto di una conoscenza che presuppone anima, intelligenza e movimento. Di conseguenza il ragionamento condotto dallo Straniero non conduce all'elaborazione di una definizione dell'essere, bensì ad un suo primo, radicale ripensamento, all'interno del quale i caratteri di unicità, quiete e incorporeità, così come quelli di molteplicità, movimento e corporeità siano ricollocati in un quadro relazionale che conserva la struttura di un *holon*.

A questo proposito, rispetto al *Teeteto*, si registrano delle acquisizioni decisive: in primo luogo il modello dell'*holon*, adoperato per illustrare la struttura dell'essere, non è assimilato *tout court* al numero, poiché l'argomentazione dello Straniero mette ora in risalto come l'unità delle parti sia, piuttosto, un *pathos* o proprietà dell'*holon* (245a). Inoltre, il discorso che porta lo Straniero a concludere bruscamente, nel contesto della gigantomachia, che la proprietà distintiva delle cose che sono sia la *dynamis* (247e), si riflette parimenti sulla nozione di *holon*, avendo ammesso che «ciò che viene ad essere viene sempre ad essere come un intero, cosicché, se non si annovera l'intero tra le cose che sono, né dell'essere, né del divenire si deve dire che sono» (245d4-7). All'essere viene così assegnata una struttura stabile, articolata e dinamica, che l'*holon* riassume efficacemente senza gli equivoci osservati nel *Teeteto*. In particolare questa totalità è tale che, essendo oggetto di conoscenza, comprenda in se stessa vita, anima e pensiero intelligente (248a8), in quanto «l'essere conosciuto dalla conoscenza, in quanto viene conosciuto, in questa misura si muove perché patisce»<sup>40</sup>.

In questo modo l'essere si configura come ciò che è dotato di *nous*, anima e vita (249b 9),

<sup>39</sup> La traduzione di questo passo è leggermente diversa nell'edizione 1981 curata da Cambiano, che rende con: «In che modo si debba parlare per dire o opinare che il falso è realmente, e senza che questa asserzione comporti una contraddizione»; si vedano inoltre le spiegazioni di De Rijk 1986, p. 85 e Centrone 2008, p. 95, n. 68.

<sup>40</sup> Sulla discussione relativa all'attribuzione di tale tesi e se essa sia condivisa o meno da Platone, cfr. Centrone 2008, p. 153, n. 109.

eppure, al momento di tirare le conclusioni e di esprimere in un asserto i risultati raggiunti, lo Straniero parla di *pan* e non di *holon*<sup>41</sup>. In effetti l'articolazione della totalità così elaborata è estremamente generica e non diffusamente argomentata: il nesso più importante, quello che dovrebbe collegare l'anima con le parti materiali, non è affatto specificato (l'anima è il principio di vita dell'essere o è compresa in esso solo in quanto lo conosce, ma conserva la sua semplicità?). Pertanto si tratta di una falsa totalità, che non abbraccia compiutamente le sue componenti, ma le comprende sotto di sé senza che se ne comprenda il principio della relazione. In particolare la funzione dell'anima in tale contesto è estremamente vaga: il richiamo alla dimensione del patire per caratterizzare l'attività della conoscenza giustifica altrettanto bene l'apprensione delle realtà sensibili come di quelle intellettuali, e non si vede allora la necessità di integrare il *nous*, se esso può essere sostituito da qualsivoglia forma di conoscenza. Inoltre a 249d7 l'essere è esplicitamente posto come terza cosa nell'anima, come se fosse l'anima a comprendere in sé l'essere e non viceversa. Infine, di seguito, l'analisi procede esaminando le difficoltà che scaturiscono dalla contemporanea ammissione di movimento e quiete, mettendo da parte la dimensione dell'anima.

Quel che mi preme sottolineare è come la mancata elaborazione dell'*heteron* sia il limite che impedisce di caratterizzare l'*holon*. Se, infatti, ci si concentra sul significato di ciò che è per comprenderne la struttura ed il rapporto con la conoscenza, senza fare i conti con il significato dell'essere diverso, la confutazione delle tesi moniste e pluraliste non sarà mai compiuta, ma mancherà di coerenza interna. Ciò avviene perché la complessità dell'essere è tale che nessuna analisi potrà illustrarne l'essenza senza andare a fondo nella valutazione della sua differenziazione. Di conseguenza si pone la necessità di sceverare metodicamente i rapporti fra essere e non essere. Tuttavia il metodo non deve produrre ricadute nei dilemmi come quello della dottrina del sogno nel *Teeteto*: lo Straniero esclude che i rapporti debbano essere formulati in termini di assoluta separazione di una cosa dalle altre (252c), strategia che nel *Teeteto* originava l'impossibilità di combinare elementi primi e nessi<sup>42</sup>. Al contrario, assumendo che vi sia una comunicazione reciproca dei sommi generi (253a), l'esame si configura come un esercizio euristico (254b8-254c9). Questo significa che lo Straniero non cerca di cogliere un'effettiva e

---

<sup>41</sup> Cfr. *Sofista* 249c10-249d4: «Per il filosofo, allora, che onora queste cose più di ogni altra, è per questo motivo assolutamente necessario, a quanto pare, non accettare che il tutto sia in quiete, che si tratti di quelli che lo dicono uno o di quelli che parlano delle molte idee, e a quelli che muovono l'essere in ogni direzione neppure dare ascolto; ma deve dire, come avviene nella preghiera di fanciulli, che ciò che è, il tutto (*pan*), è costituito da entrambe le cose (*synamphotera*), immobili e mosse».

<sup>42</sup> Sui paralleli fra *Sofista* 252c e il dilemma del sogno del *Teeteto*, cfr. Cornford 1935, pp. 258-259, e Centrone 2008, p. 167, n.115.

compiuta “grammatica” dell'essere, ovvero non pretende di descrivere tutti i singoli elementi che strutturano l'essere, ma indicare un metodo, richiamando l'attenzione solo su quelle idee che rendono possibile la comunicazione fra tutti i generi. Muovendo da tali idee, le più importanti, si potranno stabilire le relazioni fra tutte le altre.

Ciò che è rilevante in questi passaggi che introducono alla trattazione della comunicazione dei generi è l'uso di argomenti che riecheggiano quelli già trattati nel *Teeteto*. Mi riferisco alla descrizione della dialettica che, nel *Sofista*, designa la scienza che padroneggia la relazione dei generi fra loro, il cui legame è reso possibile dai generi più importanti, paragonati in un altro passaggio alle vocali che attraversano ogni legame (253a4-7)<sup>43</sup>. La dialettica, nel *Sofista*, è concepita come la scienza di chi «percepisce (*diaisthanetai*) un'idea unica attraverso molti - ciascuno dei quali è uno e giace separatamente - che si estende dappertutto, e molte altre diverse le une dalle altre, abbracciate (*periechomenas*) esternamente da una unica, e una unica attraverso molti interi (*dia holon*), raccolta in uno [di questi], e molte separatamente, totalmente distinte; ciò significa saper distinguere, relativamente a un genere, dove ciascuno può comunicare e dove no» (253d5-e3). Si tratta di un procedimento complesso nel quale si distinguono alcuni momenti, che si svolgono tutti nella sfera eidetica, per quanto non si tratti di una rigorosa definizione di un metodo:

- i. individuazione di un'idea che si svolge attraverso molte idee diverse fra loro (come quella di “vivente”, o di “animale” attraverso le idee di “uomo”, “cavallo”);
- ii. tutte le idee sono abbracciate esternamente dall'idea dell'essere;
- iii. l'idea unica che attraversa molti interi è quella del non-essere, raccolta in quella del diverso.

La dialettica, così descritta, non fa che riproporre e fissare in chiave eidetica la metodologia che il *Teeteto* profilava per la corretta comprensione del *logos* usando come paragone l'arte del citarista (206b). La capacità di tenere insieme accordo e disgiunzione, somiglianza e differenza è riconosciuta nel *Sofista* come condizione necessaria del filosofare in purezza e giustizia, ma questo avviene imparando a distinguere i rapporti di compatibilità e di combinazione dei generi fra loro. Infatti il riconoscimento del carattere relazionale delle idee è ciò che svincola il ragionamento dalle difficoltà e dai dilemmi che riguardano la struttura di entità complesse. In tal senso la sinossi illustrata dal *Sofista* prospetta l'utilizzo delle forme come una procedura per osservare l'interna articolazione dei complessi a partire dai limiti che distinguono

---

<sup>43</sup> «Ma le vocali, a differenza delle altre, passano come un legame attraverso tutte, in modo tale che senza qualcuna di esse è impossibile che una delle rimanenti si accordi con un'altra», *Sofista* 253 a 4-7.

ciascun genere dall'altro. Più precisamente, dal momento che l'essere ed il non-essere sono detti omni-pervasivi, ne consegue l'impossibilità di considerare un soggetto al di fuori dell'essere<sup>44</sup>.

La nozione di partecipazione è la chiave per la risoluzione del problema legato al rapporto fra unità e molteplicità dell'essere. In particolare, la priorità assegnata all'essere è legata a doppio filo con quella dell'*heteron*, grazie al quale ciascun ente che partecipa di un genere è diverso da ciò che partecipa ad un altro genere. Infatti, a caratterizzare i rapporti delle forme fra loro è il fatto che esse, pur partecipando dell'essere, nondimeno non sono identiche a quest'ultimo; così il movimento e la quiete partecipano entrambi dell'identico e del diverso, e tuttavia non coincidono con essi. Isolando la dimensione dell'essere come lo sfondo di contenimento di tutti i rapporti eidetici, lo Straniero fornisce un orizzonte positivo di riferimento per la costruzione di tutte le relazioni secondo identità e differenza<sup>45</sup>. Ma questa priorità è legata a doppio filo con l'*heteron*, grazie al quale ciascun ente che partecipa di un genere è diverso da ciò che partecipa ad un altro genere.

L'individuazione dell'*heteron* si ottiene dall'esame della contraddittorietà delle tesi che appiattiscono i generi l'uno sull'altro. Non si tratta, quindi, di una contraddizione puramente formale, bensì di un esercizio dialettico che mira a sciogliere la rigidità delle opposizioni e a mostrare, invece, la reciproca partecipazione delle forme. In apparenza la differenza è generata in modo automatico dall'apposizione della negazione ad una qualsiasi altra forma. Tuttavia la differenza non coincide di per sé con l'esclusione, in quanto rivela, prima di tutto, la partecipazione ad altro. Pertanto l'*heteron*, inteso come relazione ad altro o non-identico, amplia lo spettro del riferimento; non genera ambiguità, ma dischiude l'apertura alla molteplicità dell'essere<sup>46</sup>. La specificità delle espressioni negative sta nel fatto che esse non solo racchiudono il contenuto delle corrispondenti proposizioni positive, ma, al tempo stesso, lo rigettano implicando un movimento ad un livello ulteriore. Il dinamismo che contraddistingue la negazione è, dunque, completamente ignorato dalle analisi che si concentrano sulla funzione sintattica

---

<sup>44</sup> Come, infatti, ha ben rilevato Silverman 2002, p. 27: «It is only after partaking in Being that a Form can partake in Sameness and Difference. Only after a subject has acquired an essence can it be the same as itself and different from any other essenced item. These partakings in Sameness and Difference, or any other Form, do not, however, occur in time. They are rather moments in conceptual space and time, the result of a distinction drawn in thought that privileges Being over any other Form».

<sup>45</sup> Cfr. anche Gomez Lobo 1977, che rimarca la differenza fra essere e identico.

<sup>46</sup> Secondo uno studio di linguistica di Pacitti 1991, la specificità delle asserzioni contenenti una negazione consisterebbe nel fatto che, a differenza delle espressioni affermative, che rimangono incapsulate nel tempo espresso dal modo verbale, le negative esprimono, invece, un *dynamic path*, che spinge dal passato verso un presente aperto al futuro. Si veda anche Fronterotta 2004 e 2011, il quale ritrova nel *Sofista* un'ontologia caratterizzata dalla rigorosa elaborazione della diversità, in cui l'atto della divisione non produce distinzioni fra classi, ma è piuttosto una ricognizione "focalizzata" delle relazioni.

dell'essere<sup>47</sup>. Il difetto di tali interpretazioni è quello di concentrarsi sulla costruzione degli asserti in cui occorre il verbo essere, assimilando la negazione ad un operatore di verità, senza apprezzarne la specificità nella *produzione* dei significati. La negazione, infatti, non indica necessariamente il contrario di un'asserzione positiva, ma esprime soprattutto un riferimento indeterminato ad una molteplicità di significati rispetto a quello iniziale<sup>48</sup>. Il falso si genera così a causa dell'indeterminatezza semantica veicolata dalla negazione, di conseguenza la ricerca della verità dovrebbe, in primo luogo, liberare il non-essere dalla sua apparenza di puro correlato contrario all'essere (sia esso usato in modo esistenziale o predicativo), per identificare l'intersezione di piani che dà origine al paradosso.

Sotto questo punto di vista il *non* rappresenta il segno che annuncia la plurivocità indefinita del significato e una conferma in questa direzione verrebbe dall'uso che Platone fa dei verbi rivelare (*deloûn*) e indicare (*menyein*), come già fatto notare da Kosman (1973) e Dixsaut

---

<sup>47</sup> A cominciare da Cornford 1935 si è proposto di distinguere l'uso esistenziale del verbo essere da quello predicativo: Platone dimostrerebbe, nel caso della prima accezione, che la negazione è impossibile; qualora valesse la seconda, invece, la negazione (nella forma di giudizi come "è altro che...", o "è non-") non verrebbe a significare altro che la contrarietà. Cornford esclude ogni significato copulativo del verbo essere, sostenendo che Platone avrebbe stabilito, con la teoria della comunicazione dei generi, dei rapporti di genere/specie e non di soggetto/predicato. Nell'asserzione «l'uomo è un animale», l'espressione "è" non sarebbe, quindi, la copula di una predicazione, ma il segno di un'identità esprimente la relazione fra la forma specifica "uomo" e una parte della forma generica "animale". Cfr. Cornford 1935, p. 296. In realtà già Dixsaut 1991 ha fatto notare che l'interpretazione di Cornford risulta difettosa in alcuni aspetti, primo fra tutti la riduzione della predicazione negativa ad una asserzione di contrarietà, opzione esplicitamente scartata da Platone stesso (257b3-4). Nondimeno, come rilevato da Palumbo 1994, p. 146, un assunto della lettura cornfordiana rimane decisivo: il discorso dello Straniero sulle relazioni fra i generi non è da intendersi in una prospettiva logico-predicativa, bensì nell'ambito, più vasto e complesso, dei fondamenti ontologici dei rapporti tra le idee. Su un altro fronte Owen 1971 separa l'uso esistenziale o completo da quello predicativo o incompleto, e similmente per le costruzioni negative. Nondimeno Owen esclude che tale distinzione sia fatta propria da Platone, il quale sarebbe stato interessato solo all'uso incompleto del verbo essere, poiché il riscatto del non-essere è operato sulla sola base del suo uso predicativo (il non-essere è sempre un non-essere qualcos'altro; non c'è traccia di una legittimazione del non-essere in senso esistenziale). La posizione di Owen si allinea con quella di Frede 1992, il quale pure ammette nel campo semantico dell'essere soltanto proposizioni della forma: "questo è X", in cui "è" funziona come segno di identità, oppure della forma "X è Y", in cui "è" ha il ruolo di copula e mai di partecipazione all'esistenza. In questo modo la molteplicità dell'essere è individuata nella molteplicità degli attributi che appartengono ad un soggetto, e l'infinità del non essere resa equivalente con l'infinità di attributi rispetto ai quali l'essere non è identico. La giustificazione di Frede 1992 è, infatti, quella secondo cui vero e falso sono condizioni che si pongono solo una volta che sia reso disponibile un enunciato dotato di soggetto, del quale si dichiarino un qualche contenuto. La discussione circa il valore del verbo *einai* si è protratta con molti interventi, muovendo da nuove distinzioni, che di fatto non sono che correzioni delle prime, senza sovvertire l'impostazione del problema. Ricordo qui soltanto: J. Ackrill 1971, D. Bostock 1984; L. Brown 1986; J. Van Eck 2002. Per una disamina si veda Crivelli 1990.

<sup>48</sup> Si veda, a questo proposito, l'interessante studio di Belardi 1997, secondo il quale Platone assumerebbe l'espressione *mè eônta* di Parmenide come se questa fosse un vero e proprio nome di entità, «cancellandone arbitrariamente il valore predicativo». Facendo riferimento alla logica algebrica delle classi, Belardi argomenta che il gioco linguistico di Platone sarebbe consistito nell'assumere la negazione parmenidea nel senso aritmetico di "meno", come se il non-essere equivallesse ad un "- essere", ma lavorando non con quantità aritmetiche, bensì con entità-classi. In questo modo il non-essere passa dal valore di *contrario* dell'essere (l'opposto algebrico ordinario di "essere"), che esso ha in Parmenide, al valore di *diverso rispetto all'essere* (il complemento algebrico logico di "essere") che esso assume in Platone. Ciò fa sì che il non-essere non conduca ad nulla esistenziale, bensì rinvii all'esistenza di realtà eterogenee, del tutto anonime rispetto a quella attualmente nominata, instaurando una sorta di asimmetria semantica fra l'essere, visto come molteplice, ed il non-essere, potenzialmente indefinito.



(1991). Mentre il primo verbo è associato alla significazione, intesa anche come manifestazione dell'essenza, della natura della cosa; il secondo, invece, suggerisce la direzione, vera o illusoria, in cui cercare la significazione. Platone si serve proprio di *menyein* a 257c1 per spiegare che la negazione non significa sempre il contrario, in quanto le particelle negative, preposte ad un nome, indicano piuttosto qualcosa di diverso dalle cose cui si riferiscono i nomi pronunciati dopo la negazione. In tal senso la dialettica dei generi fornisce un modello per comprendere, per analogia, la relazione dell'anima con le idee. Se l'essere è strutturato come totalità complessa, internamente articolata, l'intelligenza dialettica conosce solo in quanto è in grado di ripercorrere le nervature dell'essere, distinguendo volta a volta quando qualcosa sia identico o diverso rispetto a qualcos'altro e sotto un certo aspetto. Si tratta di una forma di *dianoia* non necessariamente opposta, quale espressione discorsiva, ad una *noesis* intuitiva, come già messo in luce da Dixsaut<sup>49</sup>. Al contrario, l'analogia con le lettere grammaticali e con le note musicali, predominanti nel *Teeteto* e nel *Sofista*, forniscono l'immagine più idonea per tale capacità: per conoscere la verità di qualcosa, è necessario individuare il modo in cui ad esso si ricolleghino specifiche proprietà in ciascuna divisione<sup>50</sup> in cui esso occorre.

Tuttavia la dimensione olistica che struttura l'essere potrebbe sollevare delle difficoltà: sviluppando fino alle sue ultime conseguenze la dimensione dell'*holon*, si dovrebbe infatti concludere che, se arriviamo a conoscere qualcosa, allora, stante il principio secondo cui l'intero è ciò che non manca di nessuna delle sue parti, la conoscenza di una parte autorizza quella di tutte le altre, secondo l'obiezione sollevata da Silverman (2002: 211). Ciò, però, significa privilegiare l'aspetto materiale-riduzionistico di un complesso a scapito di quello relazionale. In realtà l'essere è strutturato come un *holon* poiché non si esaurisce nelle sue componenti, bensì si regge su nessi,

---

<sup>49</sup> Dixsaut 2000 ha mostrato bene l'assenza di una opposizione platonica fra un livello discorsivo del conoscere ed uno non-discorsivo, in quanto il filosofo dialettico «sa percepire adeguatamente», ovvero sa combinare insieme esperienza, pensiero riflesso e *logos*.

<sup>50</sup> Esula dai miei intenti approfondire in questa sede la questione relativa alla correttezza della divisione e se essa debba essere di tipo piramidale/diairetico o di divisione genere/specie. Una questione differente è, invece, quella posta dalla considerazione del passo del *Politico* 262d-e, in cui si è messi in guardia dall'effettuare divisioni arbitrarie, come quella di chi, volendo dividere in due il genere umano, procedesse isolando il genere “greco” da tutti gli altri, illimitati (*apeiron*) e privi di legami reciproci, intesi come “barbari”. Secondo Wiggins 1971 si tratterebbe di una ritrattazione delle tesi espresse nel *Sofista*, in quanto mostrerebbe che la creazione di un genere non può derivare dalla semplice posizione della negazione; anche Gomez Lobo 1977 sostiene che le divisioni prodotte nel *Sofista* dalla negazione (253e3) non rispettano i criteri del *Politico*. Mi limito solo ad osservare che il brano del *Politico* argomenta contro l'assegnazione di designazioni che confondono parti e generi, vale a dire contro quel tipo di errore che si innesca nel momento in cui si trascurano le nervature essenziali dell'essere, le medesime nervature che si cerca di rivelare nel *Sofista* adoperando la negazione come strumento euristico per distinguere il particolare di contro ad una pluralità indeterminata (*apeiron*), rappresentata nel *Sofista* (256e) dal non-essere. Pertanto, in luogo di una ritrattazione, trova conferma il fatto che la denominazione linguistica conduce all'errore se non governata dall'attenzione e dall'esercizio dialettico illustrato nel dialogo in esame. Un confronto fra le divisioni del *Sofista* e quelle del *Politico* guardando all'aspetto assiologico della partizione è condotto in modo efficace da Dorter 1990.

ovvero su mediazioni che non comportano necessariamente la conoscenza completa di ogni parte. Al contrario l'essere si articola secondo rapporti fra forme che differiscono le une dalle altre in virtù dell'*heteron* e l'anima conosce non in quanto possenga la nozione di ogni ente che appartiene all'essere, bensì nella misura in cui costruisce relazioni vere fra gli enti per mezzo delle forme. L'anima ha un rapporto con l'essere di tipo relazionale e inferenziale, piuttosto che referenziale, e proprio il legame che collega l'anima con le forme è l'aspetto del *Sofista* che Silverman trascura.

Sembra, allora, che l'intelligenza dialettica conosca solo in quanto è in grado di ripercorrere le nervature dell'essere, distinguendo volta a volta quando qualcosa sia identico o diverso rispetto a qualcos'altro e sotto un certo aspetto. Analogamente la scomparsa del *logos* dipende dalla «separazione (*dialyein*) di ogni cosa da tutto il resto» (259e 5), ovvero dallo scioglimento della trama di nessi attraverso cui l'essere diventa noto all'anima<sup>51</sup>. La relazione fra *logos* e realtà eidetica, culminante con la nota equiparazione del *logos* con l'intreccio di forme (*eidon symploke*, 259e 6), lascia intendere che la comunione dei generi, nella sua complessa articolazione, è la sola condizione per qualsivoglia ragionamento. L'abilità con cui il dialettico discerne i rapporti fra i generi rappresenta la forma propria del conoscere rettamente, adoperando la negazione come traccia per dipanare la trama di una totalità che non si presta ad essere colta nell'immediatezza di un atto intuitivo.

L'analogia più evidente rispetto al *Teeteto* risiede nel fatto che nel *Sofista* il *logos* è applicato indifferentemente all'atto del parlare ed a quello del pensare, ma non è più presentato, come nell'ultima sezione del *Teeteto*, quale possibile garante di legittimità e verità per l'opinione; al contrario ora pensiero, opinione e apparenza sono dichiarati congeneri al discorso (264b) e, come esso, suscettibili di essere veri o falsi. Di più: essendo *dianoia* e *logos* «la stessa cosa» (263e), trattandosi, l'una, di un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa, e l'altro del flusso dell'anima accompagnato da emissione di voce, lo statuto dell'opinione viene innalzato e si identifica con il compimento di pensiero (*dianoias apoteleutesis*). Non viene stabilita, quindi, nessuna specifica gerarchia fra le forme conoscitive indicate, bensì si profila un movimento progressivo di esteriorizzazione del pensiero attraverso la parola, che si fa, a sua volta, opinione nel momento in cui determina il flusso dianoetico secondo affermazione e negazione<sup>52</sup>.

D'altra parte, soprattutto in questo passo del *Sofista*, come mette in rilievo Sallis, l'apparenza non è riguardata come assolutamente opposta al *logos*, bensì come ad esso intrinseca:

<sup>51</sup> Sulla metafora della tessitura in relazione alla comunicazione fra i generi si veda lo studio di Cavini 2009.

<sup>52</sup> Sull'impossibilità di intendere questa tesi come una riduzione del pensiero al linguaggio si veda, contro Gadamer, Trabattoni 2002, p. 176.

se, infatti, l'opinione è generata dal *logos kata dianoian* (264a2); la *phantasia* dipende, invece, dal *logos* presente in qualcuno «non di per sé, ma tramite la sensazione»<sup>53</sup> (264a4-5). Fare del *logos* la chiave dell'attività teoretica dell'anima può, quindi, produrre molte ambiguità, poiché per suo tramite si individua un orizzonte riflessivo suscettibile di variare nel grado di espressione e di omogeneità intellettuale: il *logos* può altrettanto bene estrinsecare il pensiero (*kata dianoian*, 264a1-2), così come essere oggetto di imitazioni sciolte dal vaglio della razionalità. Ne consegue che il *logos* soggiace ad una bilateralità di verità/falsità a seconda che esso sia o meno accompagnato dalla *dianoia*.

Stando così le cose è perfettamente lecito che, all'interno delle apparenze, se ne individui un tipo ingannevole frutto di consapevole manipolazione: lo Straniero ha infatti mostrato che il falso non riguarda la conoscenza in quanto questa faccia affidamento alla sensazione, bensì, *ab origine*, nella misura in cui l'anima esprime o intende relazioni fra cose inadeguate e/o incoerenti, perché in disaccordo con l'essere. È la necessità dell'accordo a dirigere la problematica dibattuta nel *Sofista*: non semplicemente l'accordo fra pensiero e realtà, ma, più ancora, quello dell'anima con se stessa. Non è, infatti, l'analisi dell'asserto relativo ad un singolo stato di cose a decidere della verità, bensì il ragionamento che l'anima conduce su di esso, verificando che cosa abbia per oggetto e cosa riguardi, a produrre la persuasione circa il contenuto espresso dall'asserto. Ma cos'è, allora, che conferma o meno l'anima nel suo giudizio?

Evidentemente solo le forme possono fungere da parametri stabili di valutazione, ma in quanto forniscono modelli di relazione logica (di compatibilità e incompatibilità) per l'interpretazione del reale, secondo la linea già proposta da Moravcsik<sup>54</sup>. Non si tratta, quindi, di sciogliere il dilemma del falso in una risoluzione puramente verbale (come vuole Trevaskis, 1966), e neppure di confinare i rapporti fra le forme ad una cornice metafisica, che di fatto lascia inesplicito il *logos*. Al contrario, una volta che esso viene riconosciuto congenere alle idee, la comprensione di queste ultime non viene più fatta dipendere da un maniera intuitiva ed extra-

---

<sup>53</sup> Cfr. Sallis 1996<sup>3</sup>, p. 531. Sulla natura della *phantasia*, assente nel *Teeteto*, il *Filebo* 39a insiste particolarmente con la metafora dello scrivano e del pittore che operano all'interno dell'anima, ma svolgendo attività distinte e successive: lo scrivano traccia dei *logoi* quando l'anima riceve dei *pathemata*, così da tradurre queste in sensazioni, mentre il pittore dipinge dopo lo scrivano e procura le immagini ai *logoi*. Se ciò che è scritto dallo scrivano è vero, allora seguiranno giudizi e opinioni veri, e analogamente per il falso. Sull'eredità aristotelica di questo passo cfr. in particolare: Sassi 2007, c. s.. Sulle implicazioni del passo del *Filebo* rispetto al *Teeteto*, cfr. anche: Cambiano 2007.

<sup>54</sup> Cfr. Moravcsik 1960, p. 129: «For discourse is changing, man-made; and the language of 262d2-6 shows that Plato regards it as such. But he also believes that one of the essential tasks of meaningful discourse is to convey information. Fundamental to the conveying of information is the ability to order the elements of reality according to concepts. What makes this ordering possible, according to Plato, is the general fact that the elements of reality are identifiable and describable. This he expresses by saying that the Vowel-forms pervade everything. If they did not, the world would be either an unindividuated whole- as Parmenides suggested- or an unstructured totality- as Heraclitus maintained».

discorsiva, bensì la prospettiva viene rovesciata e le forme, da possibile oggetto di un complesso *mental grasp*, possono invece essere riguardate all'interno del *logos* come componenti strutturali del ragionamento e direttive per la riflessione.

Con questo non intendo assimilare le forme a delle strutture mentali, bensì sottolineare fino a che punto la complicazione di essere e linguaggio attuata nel *Sofista* possa indurre un ripensamento dello sfondo eidetico e anche di quel tradizionale *gap*, solitamente ascrivito a Platone, fra una forma di apprensione intuitiva ed una discorsiva delle idee (non ultimo Silverman, 2002). Se di un *gap between inquiry and insight* si può effettivamente parlare, allora andrebbe indagato tenendo conto di quella dimensione di interiorità dell'anima, la quale, dicendo a se stessa ciò che pensa, sbaglia allorché crede di sapere ciò che non sa, ovvero se stabilisce nessi fra enti di cui ignora o confonde la corretta strutturazione. L'identificazione di *logos* e *dianoia* (263e3-6) conferma che la conoscenza mediata da nessi, concepita al modo di un dialogo dell'anima con se stessa, è la sola ad accompagnare un sapere fondato e non deviato dalle apparenze.

In tal senso il problema non è se Platone ammetta una modalità diretta di accesso alle forme contrapposta ad una discorsiva, ma l'incontestabile fatto che nella dimensione stessa di interiorità dell'anima, e quindi nella medesima riflessione discorsiva, sia presupposta un'affinità originaria del pensiero alle forme<sup>55</sup>. A rimanere problematica è, in sostanza, la funzione che le forme esercitano nel e attraverso il pensiero. All'analisi filosofica rimane preclusa l'indagine di tale originaria e spontanea aderenza<sup>56</sup>, ma con ciò non si dovrebbe trascurare l'importanza assegnata al *logos* come interfaccia fra l'anima e l'orizzonte eidetico.

## Conclusioni

Divergendo in parte da Kahn (2007), che pure ha avuto il merito di portare all'attenzione il problema della transizione fra i due dialoghi, non ritengo che il nesso fra il *Teeteto* ed il *Sofista* vada collocato nel fatto che il secondo dialogo fornisca un quadro metafisicamente fondato dell'essere e della predicazione, utile alla spiegazione degli errori di giudizio emersi nel *Teeteto*. Il ponte fra i due dialoghi andrebbe, piuttosto, ricercato nel modo in cui entrambi affrontano la questione di quale sia la *metodologia* del sapere stabile, rendendo evidente la struttura relazionale

<sup>55</sup> Si tratta della *syngeneia* tra l'anima (o la sua parte razionale) e l'essere, cioè il mondo delle idee: cfr. *Fedone* 79d3, *Repubblica* 6. 490a8-b7, 10. 611e1-2, *Timeo* 90a2-b1). Al riguardo si vedano: Aronadio 2002, pp 224-33, 237-44, Wood 1999 e Ferrari 2013. Ferrari fa notare, contro Trabattoni 2012, che proprio tale *syngeneia* dimostra l'accessibilità da parte dell'uomo, e in particolare del filosofo dialettico, alla conoscenza delle idee.

<sup>56</sup> Cfr. in proposito: Ricoeur 1982.

che l'anima individua nel reale, come nella sfera eidetica, esercitando l'attenzione alla differenza. Malgrado le evidenti variazioni di contesto e di argomento, la lettura comparata del *Teeteto* e del *Sofista* mostra che, dal punto di vista dell'anima, il sapere presuppone l'abilità a rintracciare nessi fra le cose e a fissarli in modo da pervenire, metodicamente, alla certezza con sé riguardo a ciò che si crede di sapere. Naturalmente non si tratta di un paradigma esplicitamente illustrato da Platone, bensì di una lettura suggerita dall'uso problematico della nozione di *holon* e dal motivo costante dell'*heteron* quale motore dell'attività conoscitiva. Tale metodologia sembra, nondimeno, confermare che fra il piano eidetico e quello della conoscenza umana vige un sostanziale rispecchiamento, per identificare il quale occorre un complesso e articolato processo formativo.

Pertanto questi passaggi attestano che il paradigma dell'*holon* non è mai inteso da Platone come uno schema da applicare direttamente all'essere, semmai come modello metodologico che l'anima osserva nell'orientarsi attraverso le forme pur nella distanza che la separa da esse. Alla base di tale paradigma troviamo un sistema di relazioni che il dialettico discerne gradualmente, procedendo nei vari generi per mezzo delle differenze che li distinguono l'uno dall'altro. D'altra parte, pur insistendo su questo punto, bisogna convenire con quanto scriveva Ricoeur (1982), quando rilevava che, ad intendere la dialettica dei generi come struttura della relazione intenzionale dell'anima con le idee, si ricava comunque una spiegazione parziale, poiché nell'anima si svolge un divenire irriducibile alla dialettica delle idee, e per raccontare questa prossimità e distanza dell'anima dalle forme solo il mito può essere d'aiuto.

Elisa Magri

University College Dublin

### Riferimenti bibliografici

Ackrill 1971: John Ackrill, *Symplokê eidôn*, in G. Vlastos (ed. by), *Plato. A Collection of Critical essays* Vol. I: *Metaphysics and epistemology*, Doubleday, New York 1971.

Aronadio 2002: Francesco Aronadio, *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica)*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Belardi 1997: Walter Belardi, *Dal "non essere" parmenideo all'"alterità" platonica: un caso di paralogismo verbale*, "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche" (1997), 8, pp. 633-647.

Bluck 1975: Richard Stanley Bluck, *Plato's Sophist. A commentary*, Manchester University Press, Manchester 1975.

- Bostock 1984: David Bostock, *Plato on 'is not'* (Sophist, 254-9), "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (1984), 2, pp. 89-119.
- Brancacci 1999: *Eutidemo e Dionisodoro, gli opsimatheis del Sofista e un passo dell'Eutidemo*, "Elenchos" (1999), pp. 280-300.
- Brancacci 2005: Aldo Brancacci, *Anthisthène – le discours propre*, Vrin, Paris 2005.
- Brancacci 2010: Aldo Brancacci, *Aristotele e la dottrina del sogno nel Teeteto*, in G. Mazzarra, V. Napoli (a cura di), *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno internazionale Palermo 2008*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 43-60.
- Brown 1986: Lesley Brown, *Being in the Sophist: a syntactical enquiry*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (1986), 4, pp. 49-701.
- Burnyeat 1970: Myles Burnyeat, *The Material and Sources of Plato's Dream*, "Phronesis", (1970), 15, pp. 101-122.
- Burnyeat 1990: Myles Burnyeat, *The Theaethetus of Plato*, Hackett, Indianapolis 1990.
- Cambiano 2007: Giuseppe Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in M. M. Sassi (a cura di) *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp.1-24.
- Centrone 2002: Bruno Centrone, *Il concetto di holon nella confutazione della dottrina del sogno e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 139-155.
- Cavini 2009: Walter Cavini, *L'ordito e la trama. Il Sofista platonico e la tessitura del logos*, "Dianoia" (2009), 14, pp. 9-25.
- Centrone 2008: Bruno Centrone, *Sofista*, traduzione e introduzione, Einaudi, Torino 2008.
- Chiereghin 2004: Franco Chiereghin, *L'eco della caverna: ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004.
- Cooper 1970: John M. Cooper, *Plato on Sense Perception and Knowledge: Theaethetus*, "Phronesis" (1970), 15, pp. 124-136.
- Cornford 1935: Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaethetus and the Sophist*, Routledge & Kegan Paul, London 1935.
- Crivelli 1990: Crivelli Paolo, *Il 'Sofista' di Platone. Non essere, negazione e falsità*, in "Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'" (1990), 55, pp. 11-104.
- De Rijk 1986: Lambertus Marie De Rijk, *Plato's Sophist. A philosophical commentary*, North-Holland, Amsterdam 1986.
- Dixsaut 1991: Monique Dixsaut, *La négation, le non-être et l'Autre dans le Sophiste*, in Aubenque Pierre (a cura di), *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 165-213.
- Dixsaut 2010: Monique Dixsaut, *Logos et doxa*, in G. Mazzarra, V. Napoli (a cura di), *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno internazionale Palermo 2008*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 119-134.
- Dixsaut 2002: Monique Dixsaut, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (Teeteto 184b-186e)*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 39-62.
- Dixsaut 2000: Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes*, I, Vrin, Paris 2000.
- Dorter 1990: Kenneth Dorter, *Diairesis and the Tripartite Soul in the Sophist*, "Ancient Philosophy" (1990), 10, pp. 41-61.
- Ferrari 2011 (a): Franco Ferrari, *Teeteto*, traduzione, introduzione e commento, Rizzoli, Milano 2011.

- Ferrari 2011 (b): Franco Ferrari, *La conoscenza e i suoi oggetti nel "sogno" di Socrate. Considerazioni sull'epistemologia del 'Teeteto'*, in F. Lisi – M. Migliori – J. Monserrat Molas (a cura di), *Formal Structures in Plato's Dialogue. 'Theaetetus', 'Sophist' and 'Statesman'*, ("Lecturae Platonis 6"), Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 109-123.
- Ferrari 2013: Franco Ferrari, *L'interpretazione del Teeteto e la natura della epistemologia platonica. Alcune osservazioni, "Elenchos"*, (2013), 2, pp. 399-422.
- Fine 1979: Gail Fine, *Knowledge and logos in the Theaetetus*, "Philosophical Review", (1979), 88, pp. 366-97 (ora raccolti in: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Clarendon, Oxford 2003).
- Fine 1977: Gail Fine, *Plato on naming*, "Philosophical Quarterly", (1977), 27, pp. 289-301.
- Frede 1992: Michael Frede, *Plato's Sophist on false statements*, in K. Richard (ed. by) *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 397-424
- Fronterotta 2004: Francesco Fronterotta, *Pensare la differenza. Statuto dell'essere e definizione del diverso nel Sofista di Platone*, in M. Bianchini e E.S. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, AlboVersorio, Milano 2004, pp. 39-63.
- Fronterotta 2011: Francesco Fronterotta, *Dialettica e διαίρεσις nel Sofista platonico*, in F. Lisi – M. Migliori – J. Monserrat Molas (a cura di), *Formal Structures in Plato's Dialogue. 'Theaetetus', 'Sophist' and 'Statesman'*, ("Lecturae Platonis 6"), Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 151-167.
- Fussi 2008: Alessandra Fussi, *Tempo, desiderio, generazione. Diotima e Aristofane nel Simposio di Platone*, "Rivista di Storia della Filosofia", (2008), 1, pp. 1-27.
- Giardina 2010: Giovanna R. Giardina, *L'analisi socratica della sillaba nel Teeteto e la riformulazione aristotelica*, in G. Mazzarra, V. Napoli (a cura di), *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno internazionale Palermo 2008*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 157-180.
- Gill 2012: Mary Louise Gill, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012
- Gomez Lobo 1977: Alfonso Gomez Lobo, *Plato description of dialectic in the Sophist 253d1-e2, "Phronesis"*, (1977), 22, pp. 29-47.
- Hardy 2001: Jörg Hardy, *Platons Theorie des Wissens im 'Theaitet'*, (Hypomnemata, 128), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- Harte 2002: Verity Harte, *Plato on Parts and Wholes - the Metaphysics of Structure*, Clarendon, Oxford 2002.
- Ioppolo 2002: Anna Maria Ioppolo, *Teeteto. Introduzione e note*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Kahn 2007: Charles Kahn, *Why is the Sophist a sequel to the Theaetetus?*, "Phronesis", (2007), 52, pp. 33-57.
- Kosman 1973: James Kosman, *False Logos and Not-Being in Plato's Sophist*, in J. Moravcsik (a cura di), *Patterns in Plato's thought*, Springer 1973, pp. 192-212.
- Laspia 2010: Patrizia Laspia, *L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di 'elementi' e 'sillabe'?*, in G. Mazzarra, V. Napoli (a cura di), *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno internazionale Palermo 2008*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 181-204.
- Maffi 2007: Emanuele Maffi, *Tò πᾶν, τὸ ὅλον e la confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*, "Plato", (2007), 7, pp. 1-27 (online).
- McDowell 1973: John McDowell, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Modrak 1981: Deborah K. Modrak, *Perception and Judgement in the Theaetetus*, "Phronesis" (1981), 26, pp. 35-54.
- Moravcsik 1960: Julius Moravcsik, *Symploke eidos and the Genesis of Logos*, "Archiv für Geschichte der

Philosophie” (1960), 42, pp. 117-129

Morrow 1970: Glenn R. Morrow, *Plato and Mathematicians: an Interpretation of Socrates' Dream*, “Philosophical Review”, (1970), 79, pp. 309-333.

Movia 1991: Giancarlo Movia, *Apparenza essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

Owen 1971: Gwilym E. L. Owen, *Plato on Not-Being*, in G. Vlastos (ed. by) *Plato. A Collection of Critical Essays*. Vol. I: *Metaphysics and Epistemology*, Doubleday, New York 1971, pp. 104-137

Pacitti 1991: Domenico Pacitti, *The nature of negative. Towards an understanding of negation and negativity*, Giardini, Pisa 1991.

Palumbo 1994: Lidia Palumbo, *Il non essere e l'apparenza: sul Sofista di Platone*, Loffredo, Napoli 1994.

Platonis *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Barnet, Oxford 1989

Platonis *Opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan, Oxford 1995.

Platone, *Dialoghi filosofici*. Traduzione e cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1970-1981.1

Platone, *Teeteto*. Traduzione di M. Valgimigli, introduzione e note di A.M. Ioppolo, Laterza, Bari 1999.

Platone, *Teeteto*. Traduzione, introduzione e note di F. Ferrari, Bur, Milano 2011.

Platone, *Sofista*. Traduzione e cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008.

Polansky 1992: Ronald M. Polansky, *Philosophy and Knowledge, A Commentary of Plato's Theaethetus*, Bucknell, Lewisburg 1992.

Ricoeur 1982: Paul Ricoeur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, SEDES, CDU, Paris 1982.

Rosen 1983: Stanley Rosen, *Plato's Sophist. The drama of the original and image*, Yale University Press, New Haven 1983.

Ryle 1960: Gilbert Ryle, *Letters and Syllables in Plato*, “The Philosophical Review” (1960), 69/4, pp. 431-451.

Rotondaro 2002: Serafina Rotondaro, *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo memoria*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2002, pp. 216- 245.

Sallis 1996<sup>3</sup>: John Sallis, *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1996.

Sassi 2007: Maria Michela Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in M. M. Sassi (a cura di) *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 25-46.

Sassi (c.s.): Maria Michela Sassi, *The Greek Philosophers on How To Memorize and Learn*, relazione tenuta a Durham, 27-28 September 2010, in corso di stampa.

Sedley 2004: David Sedley, *The Midwife of Platonism*, Claredon, Oxford 2004.

Silverman 2002: Allan Silverman, *The dialectic of essence. A study of Plato's metaphysics*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Stern 2008: Paul Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Trabattoni 1994: Franco Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994 (nuova edizione digitale a cura di Simona Chiodo 2013, online)

Trabattoni 2002: Franco Trabattoni, *Il pensiero come dialogo interiore*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo Editore, Napoli 2002, pp. 175-187.



Trabattoni 2010: Franco Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di epistème del Teeteto*, in G. Mazzarra, V. Napoli (a cura di), *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno internazionale Palermo 2008*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 295-318.

Trabattoni 2012: Franco Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo, "Elenchos"*, (2012), 1, pp. 69-108.

Van Eck 2002: John Van Eck, *Non-being and difference: on Plato's Sophist 256d 5 - 258e 3*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (2002), 23, pp. 63-84.

Trevaskis 1966: John R. Trevaskis, *The megista genê and the vowel analogy of Plato, Sophist 253, "Phronesis"* (1966), 11, pp. 99-116.

Wiggins 1971: David Wiggins, *Sentence Meaning, Negation, and Plato's Problem of Non-Being*, in G. Vlastos (ed. by), *Plato, A Collection of Critical Essays*, Vol. I: *Metaphysics and Epistemology*, Doubleday, New York 1971, pp. 268-303.

Wood 1999: Robert E. Wood, *Self-Reflexivity in Plato's "Theaetetus": Toward a Phenomenology of the Lifeworld*, "The Review of Metaphysics" (1999), 52/4, pp. 807-833.